



J. D. Robertson
of Wick
l'Ecosse N.B.

ESSAI

SUR LA MANIFESTATION

DES

CONVICTIONS RELIGIEUSES.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE,
Rue des Grès, 11. — 1858.

ESSAI

SUR LA MANIFESTATION

DES

CONVICTIONS RELIGIEUSES

ET SUR LA

SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

ENVISAGÉE COMME CONSÉQUENCE NÉCESSAIRE
ET COMME GARANTIE DU PRINCIPE.

PAR

A. VINET.

J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé.
2 Cor. IV, 13.

DEUXIÈME ÉDITION
REVUE PAR L'AUTEUR.

PARIS,
CHEZ LES ÉDITEURS, RUE DE RIVOLI, 174.

1858

A LA MÉMOIRE BÉNIE

DE P.-A. STAPFER.

« La vérité est la substance même de l'homme. Quand il exprime la vérité, il « s'exprime lui-même ; quand il la trahit, il se trahit lui-même. Il s'agit ici du « mensonge en action ; agir contre sa conviction, c'est mentir. »

Novalis.

« Ce qui est injurieux à la religion ne saurait lui être avantageux. »

Reed.

AVERTISSEMENT.

1842.

Certaines circonstances dont il est peu nécessaire que je rende compte, et plus encore la disproportion matérielle des deux parties de cet ouvrage, pourraient faire juger, à première vue, que le vrai sujet du livre est dans la seconde partie, dont la première, dès lors, ne serait que l'exorde ou la préface. Je tiens à déclarer, dès l'entrée, qu'il n'en est rien, et que lors même que la question qui faisait le titre du concours n'aurait pas eu pour complément obligé celui qu'elle a dans mon livre, je n'aurais pas moins essayé de la traiter, et je l'aurais fait avec la même vivacité d'affection comme avec la même force de conviction. L'étendue inégale des deux morceaux ne prouve rien sur l'importance respective des sujets ni sur la part d'intérêt que j'ai accordée à chacun; elle prouve seulement que certains sujets, sans être plus importants que d'autres, sont plus difficiles, et donnent plus de prise à la discussion.

Je ferai encore une observation, qui se rapporte à la seconde partie de l'ouvrage. Légitimement préoccupé du soin de retirer la religion du domaine des soins politiques, je n'ai pas exposé la théorie des attributions qui appartiennent positivement à l'État. Et comme, d'un autre côté, j'ai insisté assez vivement sur le rapport essentiel de la spontanéité avec la liberté, on pourrait croire que je suis, *in petto* du moins, hostile à toute intervention des gouvernements dans la sphère des intérêts moraux et intellectuels des com-

munautés qu'ils régissent. Or, voici mon sentiment. Si la théorie que je défends implique la négation du *régime paternel*, du moins en sens absolu et rigoureux, je n'ai pas pu songer à interdire aux gouvernements les sentiments paternels et les vertus paternelles ; je n'ai pas pu voir, non plus, dans des entreprises et des créations de pure civilisation, des attentats au droit et à la liberté. J'honore, chez les gouvernements, de telles tendances et une telle activité, tout en souhaitant que cette sollicitude se répande et s'individualise; mais peut-être ai-je trop sous-entendu la pensée que j'exprime ici, peut-être ai-je trop exclusivement parlé de ce qui doit la modérer et la restreindre ; et j'attache du prix à ce qu'on trouve ici l'expresse déclaration que, quelles que soient mes vues sur la perfection idéale de l'état social, les gouvernements préoccupés du soin de rompre à leurs citoyens le pain de la science ne sont pas à mes yeux les ennemis, mais les amis de la liberté.

Je n'ai poursuivi, dans la seconde partie de cet écrit, qu'un seul but : la séparation de l'Église et de l'État. On dira peut-être, et je ne saurais l'empêcher, que j'ai travaillé à désorganiser l'Église et l'État. Mais du moins on ne dira pas que j'ai prétendu les organiser. Si, sur quelques points de cette double organisation, j'ai dit mes impressions, j'ai même énoncé quelque idée, ç'a été, je pense, avec toute la réserve convenable, et de manière surtout à faire sentir que je ne fais dépendre d'aucune de ces idées particulières le sort de mon système. Il pouvait sembler naturel de produire un plan d'organisation de l'Église : et qui n'en a un dans son portefeuille? Mais mon système étant affaire de principe et même de foi, j'ai écarté à dessein tout ce qui eût rendu ce caractère moins évident.

PRÉFACE

DE LA TRADUCTION ALLEMANDE.

1845.

J'ai fait assez de changements à cet ouvrage en le livrant à l'honorable traducteur, pour pouvoir dire que la traduction vaut mieux que l'original. Mais les corrections que j'ai faites sont peu de chose en comparaison de celles que j'aurais voulu faire. J'espère qu'il me sera donné de revenir un jour sur ces graves questions, et de m'expliquer mieux sur certains points qui ont donné lieu à la critique et quelquefois au blâme.

Mon langage a paru vif, mon expression souvent trop absolue. Je ne prétends pas m'absoudre à ces deux égards. J'aurais pu éviter certains termes qui sonnent mal. Au lieu d'appeler *hérésie* le système de l'union, je pouvais dire que ce système est une erreur grave, qui recèle un principe antiévangélique. Au lieu d'ériger en *dogme* le principe de la séparation, j'eusse pu dire que ce système est, dans l'ordre ecclésiastique, une des conséquences les plus immédiates de la venue du grand Libérateur, et de l'établissement du culte en esprit et en vérité. Je me réduirai volontiers à ces termes : les acceptera-t-on plus facilement que ceux qu'on m'a reprochés? je l'ignore; ce n'est pas mon affaire; il me suffit que je ne pourrais les sacrifier sans sacrifier la théorie que j'ai défendue.

On a relevé comme une énormité cette formule : Si l'État a une conscience, je n'en ai point. Mais toute ma thèse est là; et si cette formule est une énormité, l'idée d'un règne spirituel, l'idée de l'autonomie de la conscience, sont aussi des énormités. On m'a accusé d'avoir dit que quand le corps est vivant, les membres ne peuvent l'être. Ceci, pour le coup, serait une énormité, mais je ne l'ai point proférée. J'ai dit seulement que la conscience de l'État, s'il en a une, est souveraine, et doit absorber la mienne, ou, en d'autres termes, que si je reconnais à l'État une conscience, je dois

renoncer à faire usage de la mienne. C'est probablement parce que cela est trop clair qu'on ne l'a pas compris.

On a trouvé que je matérialisais l'État. Cela n'est point. Je n'ai fait que soustraire à son domaine la *métaphysique des mœurs*, car c'est ainsi qu'on peut appeler la religion. Je n'ai d'ailleurs jamais dit, et je ne croirai jamais que l'État composé d'hommes ne soit pas humain, et que ce caractère humain ne doive se manifester dans les actes par lesquels l'État lui-même manifeste sa vie. Je reconnais la légitimité et l'existence de rapports, non pas *immédiats* mais *directs*, entre la religion et l'État. La religion dicte les mœurs, et les mœurs inspirent les lois. Que veut-on au delà? Vouloir plus, ce serait vouloir moins.

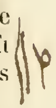
On a prétendu encore que je niais l'Église, dans un livre où son nom paraît dès le titre et reparaît à toutes les pages. Le tort que j'ai eu, c'est de n'avoir pas, en certains endroits, distingué entre la notion générale et la notion spéciale. Mais je ne nie point l'Église. Je reconnais, avec le symbole des apôtres, l'Église universelle gouvernée au nom de Jésus-Christ par le Saint-Esprit. Quant aux sociétés visibles ou apparentes qui prennent aussi le nom d'*Église*, je ne le leur refuse pas, puisque l'Évangile le leur a donné; mais ce n'est d'aucune de ces églises qu'il est question dans le symbole. Aucune d'elles n'est l'épouse de Jésus-Christ. En d'autres termes, je ne suis point catholique, je suis protestant. Le protestantisme, restauration de l'Évangile, a fait succéder au règne d'une église le règne du Saint-Esprit. C'est son principe vital et distinctif, je ne veux pas l'abjurer. Quelqu'un a appelé ceci du *rationalisme* : que ne disait-il du *mysticisme*? Mais ce n'est ni l'un ni l'autre, c'est du *spiritualisme* chrétien.

On m'a trouvé plus que rationaliste, on m'a traité de pélagien, parce que j'ai, dans la première partie de mon livre, invité les déistes mêmes à la franchise. C'est supposer, m'a-t-on dit, qu'ils peuvent être francs, et il est de foi qu'ils en sont incapables. J'ai peur qu'à ce compte-là Dieu lui-même ne se trouve pélagien. La foi n'est-elle pas une œuvre, et l'œuvre par excellence? En est-il une plus difficile? En est-il une qui mette en mouvement dans l'homme plus de ressorts et qui suppose plus de force? C'est cette œuvre que Dieu demande avant toutes les autres; et à qui? apparemment à ceux

qui ne croient pas. Ceux-là seront sauvés qui « auront reçu « la parole dans un cœur honnête et bon. » C'est Dieu, j'en suis convaincu, qui le rend honnête et bon. Il peut aussi rendre francs et droits ceux que j'exhorte à la franchise et à la droiture, et ce sera une première grâce, gage peut-être d'une plus grande, d'une plus complète, *une grâce* avant *la grâce.* La religion, à ses débuts dans l'homme, est une sublime pétition de principe.

J'ai appelé l'État une institution divine, et je n'ai voulu voir dans l'État que l'homme naturel. C'est, dit-on, une contradiction. Si je dis tout simplement que l'État, comme État, c'est l'homme, abstraction faite de l'Évangile, sera-t-on plus satisfait? Peut-être ; mais je n'ai pas voulu dire autre chose, et je persiste à croire que ce mot d'*homme naturel* rend très bien ce que j'ai voulu dire. Mais enfin, s'il y a contradiction, mes adversaires y tombent avec moi. Car, dans une société idolâtre, l'État, à leur avis, est aussi une institution divine, et de quoi pourtant se compose cette société, si ce n'est d'hommes naturels? Un mot termine tout : l'homme, ou l'humanité, est une institution divine : l'État l'est donc, encore qu'il ne soit pas chrétien et qu'il ne puisse pas l'être.

Parce que j'ai relevé l'individualité, on a crié à l'individualisme. Était-ce juste? N'était-il pas facile de voir que nulle part l'individualisme ne fait mieux ses affaires que là où l'individualité fait défaut, et qu'il n'y a pas de politique plus atomistique que celle du despotisme?



Vaut-il la peine de mentionner l'objection tirée du simple fait que l'homme est disposé à céder à l'autorité, qu'elle s'empare de lui dans son berceau, qu'il la rencontre partout dans la vie, sous les formes diverses de l'exemple, de l'âge, du nombre, de l'antiquité, etc.? On ne pouvait mieux me venir en aide. De ce que le danger est partout, on en conclut qu'il faut céder ; j'en conclus, moi, qu'il faut se défendre. On ne se jette pas dans l'eau pour éviter la pluie, quoique, en s'y jetant, on soit bien sûr de l'éviter. Du reste, je n'ai jamais repoussé absolument la foi d'autorité, et ceux qui ont lu le premier volume de mes *Discours* savent que je lui ai fait sa part.

Quant au reproche de radicalisme politique, ou du moins de connivence involontaire avec le radicalisme politique, je le mentionne pour mémoire. Les faits répondront. On verra

un jour dans quels rangs politiques la séparation compte le plus d'adversaires.

L'*Essai*, disent quelques-uns, a un immense défaut, c'est de méconnaître la nature humaine et les faits, et l'on rappelle ici un mot de la grande Catherine à un théoricien d'une autre école que la mienne. « Vous travaillez, disait-elle, sur « le papier, qui souffre tout, et nous autres malheureux rois, « nous travaillons sur la chair humaine. » Cette pensée en a perdu plusieurs. Tout n'est pas chair dans l'homme ; il y a, même dans l'homme naturel, une âme avec laquelle il faut compter et de laquelle on doit attendre quelque chose. Il faut bien sans doute prendre l'homme où on le trouve, mais il ne faut pas l'y laisser. Le mot de Catherine, pris en sens absolu, est une fin de non-recevoir contre les principes, contre l'invisible, contre l'idéal, — contre Dieu. Comptons avec les faits, mais que les faits comptent avec les principes.

Je n'ajouterai qu'un mot. Il n'y a rien de commun entre la thèse que j'ai défendue et ce qu'on appelle communément *la dissidence*. Je ne vous dis pas : séparez-vous de votre Église, mais séparez votre Église de l'État. Il ne s'agit pas de la détruire, mais de l'affranchir. Il s'agit aussi, au moins éventuellement, d'affranchir l'État. Avant de renverser l'Église, voyez si vous pouvez la réformer. Cette réforme ne serait pas moins évangélique que celle du seizième siècle.

A. V.

On vient de voir par la préface de la traduction allemande de l'*Essai*, que M. Vinet a fait, pour cette traduction, des changements assez importants à son ouvrage. Il avait réuni sous un même pli, trouvé parmi ses papiers et portant ce titre : *Corrections et additions pour l'Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, tous les morceaux qu'il voulait utiliser dans une nouvelle édition française. Ses indications à cet égard sont si précises qu'il a été facile aux éditeurs de s'y conformer. Pour les transpositions et quelques courtes suppressions qu'il avait jugées nécessaires, ils n'ont eu qu'à suivre la traduction où il les a réalisées. C'est donc de l'auteur, quoique paraissant après sa mort, que cette seconde édition a reçu sa forme définitive. — *Les Éditeurs.*

ESSAI

SUR LA MANIFESTATION

DES

CONVICTIONS RELIGIEUSES.

INTRODUCTION.

—

Lorsque le sujet que j'entreprends de traiter fut mis au concours, plusieurs personnes se demandèrent peut-être si c'était bien de cela qu'il s'agissait, et si, dans la pensée de la Société de la Morale chrétienne, comme dans celle de chaque homme, le devoir de se former des convictions religieuses ne devait pas prendre le pas sur le devoir de les manifester. L'état présent des esprits n'invitait-il pas à proposer le premier de ces sujets plutôt que le second? Le mal le plus évident de notre siècle, ou peut-être le symptôme le plus évident de son mal, n'est-il pas l'absence presque universelle de convictions en religion, en morale, en politique même? Ce ne sont pas seulement

les convictions, c'est la conviction qui fait défaut. La source même de la croyance semble tarie. Le scepticisme est devenu le tempérament du siècle. La conscience ne rend plus d'oracles. On dirait d'un membre paralysé, d'un organe mort, d'un sens éteint. On dirait que cette génération, à force de tout comprendre, est devenue incapable de rien juger. Tout est probable, tout est plausible, mais également tout, le *oui* comme le *non* sur chaque question; et parce qu'on ne rejette rien, on n'accepte rien non plus. La vie, pour retrouver un centre de gravité, l'action, pour avoir un point de départ, sont réduites à le chercher dans l'intérêt, bien ou mal entendu; seule certitude, seule vérité restée debout dans l'universelle ruine des convictions. Le ciment des croyances communes ne liant plus entre eux les membres de la société, ils sont mêlés sans être unis; la spirituelle et seule véritable unité a disparu; et chacun, désormais, gravitant vers soi-même, l'individualisme paraît devoir être le dernier mot de notre développement philosophique et social.

Sur la présence de ce mal, sur sa redoutable gravité, il n'y a qu'une voix. Les plus dénués de croyances, les plus résignés à ne rien croire, portent sincèrement le deuil des croyances publiques. Les moins religieux prèchent la religion. Chacun, pour ainsi dire, vante et recommande à son voisin le remède dont lui-même ne fait point usage. On veut de la religion pour tout le monde, excepté pour soi. Mais quoi de plus involontaire que la foi? Elle peut se commu-

niquer, elle ne se commande pas. La foi sincère et vive a quelque chose de contagieux; mais où est la foi? Bon nombre de ceux qui professent de croire semblent si peu sûrs de leur foi, sont si timides, ont l'air si honteux de croire, que leur timidité fait plus de prosélytes que leur foi. Le vide néanmoins paraît si grand, le besoin si impérieux, qu'on taille des religions comme les idolâtres taillent des idoles; et lorsqu'on est parvenu à leur donner une forme aussi fantastique ou aussi rationnelle que possible, on se prend à rire de son invention, et l'on jette au feu, comme un meuble vermoulu, le dieu de la veille.

L'homme se trouve, après tant d'essais, découragé et non résigné. Le vide que fait dans le monde l'absence des convictions religieuses lui semble plus effroyable à mesure qu'il le regarde. Il ne se trompe qu'en un point, qui est de voir dans le fait qu'il déplore une cause seulement, et de n'y point voir un effet. Il est très vrai que la foi produirait la vie; mais l'absence de foi vient elle-même d'une diminution de vie. Nous pensons qu'en matière de religion la difficulté de croire se rattache à l'affaiblissement de la foi morale, et celui-ci à l'engourdissement du sens moral. La religion peut revivre malgré tous ces obstacles et réparer tous ces maux; mais il n'en est pas moins vrai que la déperdition de l'élément de la foi chez un peuple est un fait moral, un fait imputable, le stigmate ou la cicatrice d'un péché.

Le siècle est poussé vers la foi par une sorte de vague épouvante, et par le sentiment d'un danger

public, plutôt que par quelque besoin sérieux de l'âme; et voilà sans doute pourquoi il y gravite vainement. Le besoin religieux, pour être efficace et fécond, doit avoir à sa base un besoin moral. Comment éveiller ce besoin? Ainsi notre vie morale a besoin de la foi, et la foi elle-même a besoin d'un commencement de vie morale. Quand l'une et l'autre manquent, comment éveiller l'une par l'autre? Et c'est à la vue de ce cercle vicieux, impossible à fermer, que nous agitons une question si éloignée, si intempestive: le devoir de manifester les convictions religieuses que nous n'avons plus ou que nous n'avons pas encore! Donnez-nous, dira-t-on, des convictions religieuses, et nous les manifesterons; car il est de l'essence de la conviction de se manifester.

Il faut nous arrêter sur ces mots.

« Donnez-nous des convictions religieuses. » — Sans doute il ne s'agit pas ici de la foi abstraite, ou de la faculté de croire, mais de la foi concrète, qui seule se communique. Ce qu'on nous demande immédiatement, c'est donc une doctrine particulière, une religion toute faite, ou, en d'autres termes, les preuves de cette religion. Or, ce qu'on nous demande, c'est bien en effet ce que nous devons à ceux qui ne croient pas, et c'est à l'accomplissement de ce devoir, au payement de cette dette, que nous venons exhorter ceux qui croient. Nous serions bien insensés et bien coupables si, l'inculquant aux autres, nous nous dispensions de le remplir. Mais on prétend, ce nous semble, que nous nous bornions à le remplir sans

chercher à l'inculquer. On veut que nous nous adressions à ceux qui ne croient pas, afin de les porter à croire, et l'on ne veut pas que nous disions rien à ceux qui croient, pour les engager à confesser leur foi. Et pourquoi cette exclusion? Pourquoi devons-nous accomplir l'une de ces tâches et renoncer à l'autre (car il est bien clair que c'est y renoncer tout-à-fait que de l'ajourner jusqu'à ce que l'autre soit accomplie)? C'est, nous dit-on, parce qu'il est de l'essence de la conviction de se manifester. Diriger sur ce point nos instances, c'est prendre une peine superflue, et perdre du temps.

Je conviens qu'il n'est pas permis de courir au superflu lorsque le nécessaire nous réclame. Si donc il est superflu d'exhorter les croyants à communiquer leur foi, nous devons nous en abstenir, et nous hâter vers ce qui est, non-seulement le plus pressé, mais le seul utile. Mais précisément la question est de savoir s'il est superflu de presser auprès des croyants le devoir de la profession.

Lorsqu'on dit qu'il est de la nature des convictions de se manifester, on a sans doute en vue les convictions chrétiennes, soit parce que ce sont elles qui nous apparaissent naturellement dans le cercle où la question s'agite, soit parce que le christianisme semble être la seule religion dont les sectateurs aient de véritables convictions.

Je conviens que le devoir de manifester sa conviction est une des applications les plus prochaines du principe chrétien ou de la foi chrétienne; qu'il

en forme même un des caractères les plus saillants; qu'il a été, parmi tous les devoirs que le christianisme a proclamés, un des plus prompts à se mettre en évidence, et que la négligence à le remplir est une des choses les plus difficiles à concilier avec l'idée d'une foi vivante. Chose singulière et pourtant vraie! Des vérités morales, qui paraissent plus élémentaires, plus essentielles, ont pu rester assez longtemps dans une espèce d'obscurité : ainsi le principe de la liberté individuelle et conséquemment la réprobation de l'esclavage. Il n'en a pas été de même de la vérité dont nous parlons : la *confession de bouche* a suivi de tout près la *foi du cœur* (Rom., X, 10); même, chez bien des chrétiens, ce devoir a pris pour un temps la place de tous les autres; et si l'on ne peut pas dire précisément qu'ils n'ont connu que cette forme de la fidélité, il faut avouer du moins que, pendant assez longtemps, ils n'ont rempli aucun autre devoir aussi bien que celui-là. Bien loin de méconnaître un fait aussi considérable, nous aimons à y insister.

Le divin fondateur du christianisme a consacré le principe qu'il y a un devoir envers la vérité; que la vérité en elle-même est sainte et précieuse; qu'on ne peut ni négliger de l'acquérir, ni se dispenser de la dire; qu'elle est le bien suprême du monde entier, le bien de chaque homme, son droit et son devoir. Jésus-Christ est un *témoin* (1); il est venu dire aux hommes ce qu'il a vu chez son père; il a fondé sur ce carac-

(1) « L'Amen, le témoin véritable. » Apoc. III, 14.

tère de suprême témoin ses titres à l'empire du monde. « Je suis roi, » dit-il à Pilate; « je suis né pour cela, « et je suis venu dans le monde pour rendre témoi- « gnage à la vérité. » (Jean, XVIII, 37.) Mais ce témoignage rendu n'a mis en ses mains le sceptre de l'humanité que parce qu'il a été rendu du haut d'une croix. Telle est la condition du témoignage; l'Église l'a compris ainsi lorsqu'elle a donné à ceux qui mouraient pour l'Évangile le simple titre de *témoins ;* car un martyr est un témoin; mais tout témoin n'est complet, n'est digne de foi, qu'autant qu'il devient martyr. Le christianisme est un témoignage ou un martyre : tout chrétien est martyr, et n'a d'autre fonction sur la terre que « d'annoncer les vertus de Celui « qui l'a appelé des ténèbres à sa merveilleuse lu- « mière. » Disciple d'un Dieu qui est mort pour la vérité, il doit mourir aussi pour la vérité, sinon sur la croix ou dans les flammes, du moins dans le supplice perpétuel de l'amour-propre et dans le sacrifice du *moi* humain; sinon dans son corps, du moins dans l'opinion des autres, où nous vivons d'une seconde vie, et où le mépris nous atteint et nous tue. Ainsi, le caractère propre et le premier sceau du christianisme, c'est le témoignage, c'est la confession. Ainsi le premier crime envers Dieu, c'est le silence.

Il y a plus : cette loi du christianisme est devenue une des lois du monde moderne. Elle y a introduit une idée qui le caractérise, et que le monde antique n'a pas connue : le droit absolu de la vérité sur nous, et l'obligation où nous sommes de souffrir et de mou-

rir pour elle. Le martyre ou le témoignage n'est que de nos temps, parce que nos temps seulement ont connu ce que vaut la vérité. Mais du christianisme cette idée a passé dans la morale générale; le respect de l'homme pour sa conviction est entré dans le domaine commun, dans la catégorie des instincts généreux, a pris rang parmi les vérités sans date : par la même raison qui fait que la morale chrétienne, promulguée par Jésus-Christ, est vraie dans tous ses points avant Jésus-Christ. Le christianisme a créé une nouvelle nature humaine, ou plutôt l'a tirée de dessous ses ruines, et remise à jamais sur pied. On croit n'obéir qu'à un instinct, qu'à la voix de la conscience, et l'on a raison; seulement, on oublie qu'avant Jésus-Christ cet instinct sommeillait et cette voix ne se faisait pas entendre. On est chrétien malgré soi et à son insu; et parmi les adversaires du christianisme, les plus honnêtes l'ont attaqué en se fondant sur un principe qu'ils ne tenaient que de lui.

On voit qu'il est impossible d'abonder plus que nous ne faisons dans l'idée qui sert de base à l'objection qu'on nous propose. Mais nous avons beau concéder et consentir; nous n'arrivons pas, d'aveu en aveu, jusqu'à cette conclusion : Comme il est naturel à une vraie conviction, et tout particulièrement à la conviction chrétienne, de se manifester, il est superflu d'insister sur le devoir de cette manifestation. Ce serait, d'un seul mot, effacer tous les préceptes et les conseils de sanctification adressés dans l'Évangile à ceux qui ont reçu le principe chrétien ou la foi; car, sans

doute, il est de l'essence de la vraie foi de fructifier en œuvres de sainteté. Il ne faut pas s'arrêter à l'idée abstraite des choses. Il faut prendre l'homme et le chrétien tels qu'ils sont. Les conséquences d'un principe ne sont irrésistibles qu'en logique; dans la vie elles ne se réalisent pas sans un concours spécial de la volonté. Le principe est comme la matière première de l'action; sans lui point d'action; mais, quoique cette matière première soit *organisée,* quoiqu'elle soit proprement un germe animé, une vie, l'action n'en découle pourtant pas d'elle-même, et la pratique de la morale religieuse n'en est pas moins, dans son ensemble, un acte réfléchi. L'exposition détaillée des règles de la vie humaine n'est point, dans l'enseignement religieux, une superfétation. Ce n'est pas qu'entre l'adoption du principe vivant qui s'appelle la *foi,* et l'action qui développe ce principe, il y ait une solution de continuité, ni même une différence essentielle; autant vaudrait en chercher une entre un angle et ses côtés; dès qu'il y a un angle, les côtés existent, et ces côtés sont l'angle même; ainsi la morale n'est autre chose que la foi continuée; néanmoins il est certain que, le principe étant posé, les conséquences peuvent se faire attendre plus ou moins; elles ne se développent jamais sans un travail *ad hoc* de la pensée ou de la conscience; la foi est le mobile de cette œuvre comme elle en fournit la matière; et son office n'est pas tant de dispenser de cette recherche que de nous y exciter et de nous la faciliter. On ne peut pas, je l'avoue, avec une conviction dans le cœur, se refuser





absolument de la manifester; mais on peut méconnaître plus ou moins longtemps ce devoir, ou son urgence, ou son étendue; on peut s'y porter plus ou moins vivement; on peut le remplir plus ou moins bien; on peut enfin rester en deçà de la mesure ou la dépasser. Au fond, il en est de même de tous les devoirs, de toutes les applications de la foi religieuse; et l'on peut dire des siècles ce que nous avons dit des individus : tel siècle a besoin que tel devoir lui soit rappelé; l'attention d'un autre siècle doit être dirigée d'un autre côté. Il s'en faut peut-être que le christianisme, à cette heure qui nous paraît si avancée, ait produit dans la conscience et dans la vie de l'humanité toutes ses applications, ait exprimé toute sa pensée, ait dit son dernier mot. Dans un sens, il a tout dit dès l'abord; dans un autre sens, il a beaucoup à dire encore, et le monde ne finira que quand le christianisme aura tout dit.

Nous accordons que fortifier les convictions, c'est les pousser à se manifester; nous accordons que le christianisme, à sa surface même, présente cette obligation, et que, bien compris et bien senti, il en fait un besoin à ses sectateurs. Mais, outre que nous nous proposons de prêcher ce devoir non-seulement aux chrétiens, mais à tous les hommes, pour autant du moins que, hors du christianisme, il peut y avoir des convictions, nous estimons que les chrétiens mêmes ont besoin, sur ce sujet, d'être avertis, exhortés, ou repris. Nous sentons aussi que ce devoir est plus impérieux et son accomplissement plus utile

à une époque telle que la nôtre, où la profession du christianisme recommence à devenir significative et difficile. A notre jugement, une nouvelle ère commence. Une fiction convenue réunissait depuis longtemps sous une dénomination commune les couleurs religieuses les plus diverses et même les plus contraires : cette fiction est épuisée. L'opinion et la loi concourent ensemble à la liberté de la pensée. Si, dans certaines contrées, il est encore difficile de professer une incrédulité absolue, il ne l'est guère moins de confesser un christianisme sérieux et vivant. La profession vague de christianisme ne signifiera bientôt plus rien et ne sera plus acceptée. Les manifestations tout extérieures et rituelles peu à peu tomberont dans le mépris. Elles ne tromperont plus les témoins; et quant à l'auteur de ces manifestations, lui-même ne se trompera plus à si bon marché. Ainsi l'on approche du temps où tout acte de profession emportera beaucoup, dans l'opinion publique, pour ou contre celui qui l'aura consommé. Ce temps est déjà commencé. Le concours même auquel nous nous présentons en est un symptôme; car l'idée qui lui a donné naissance n'est ni fortuite ni individuelle; c'est une idée du temps, c'est une idée plus ou moins présente à tous les esprits sérieux.

Et si l'on insiste encore, si l'on dit qu'avant tout il faut former des convictions, nous demandons si, dans cet intérêt même, ce qui presse le plus, et qui promet le plus, l'œuvre la plus pratique, n'est pas d'engager ceux qui croient à se manifester à ceux qui

ne croient pas; nous demandons si l'autre œuvre, si l'exhortation à se former des convictions, bien qu'elle paraisse la plus directe au premier coup d'œil, n'est pas au contraire la plus lente et la plus incertaine; nous demandons si les non-croyants pourront être enseignés, avant que les croyants se soient pénétrés du devoir de les enseigner; enfin nous demandons si les convictions ne naissent pas les unes des autres, comme le mouvement naît du mouvement; si le moyen de former des convictions ne consiste pas précisément en ce que ceux qui en ont les expriment pour les faire passer dans l'esprit des autres, et tout premièrement pour honorer leur foi par leur franchise? Ainsi donc, faire l'œuvre que nous entreprenons aujourd'hui, c'est faire l'autre, ou du moins y concourir. C'est prêcher, si je puis dire ainsi, les prédicateurs, c'est exhorter à l'exhortation, c'est travailler au résultat en travaillant au moyen. Il n'y a donc ni hors-d'œuvre, ni renversement de l'ordre naturel, ni méconnaissance des besoins actuels dans l'œuvre qui nous est proposée, et nous ne croyons pas que le temps qu'elle nous demandera soit un temps perdu pour le but définitif que nous devons avoir en vue, l'établissement et la propagation de la vérité religieuse.

Direz-vous que cette œuvre est superflue dans un temps comme le nôtre (1)? Sur quoi vous fondez-vous pour parler ainsi? Est-ce peut-être sur ce que le droit de publier sa pensée est une des ambitions et une des

(1) Il convient de rappeler ici que la première édition de cet ouvrage a paru en 1842. (*Éditeurs.*)

conquêtes de l'époque? Mais il faudrait me prouver que la publicité, dont notre vie sociale est inondée, a multiplié parmi nous les exemples de cette franchise austère, modeste et calme qui naît de la publicité conçue comme un devoir. Est-ce parce que nos institutions démocratiques sont un appel à l'individualité? Mais il faudrait me prouver que l'individualité a répondu; que ce qui semble calculé pour la développer n'est pas fait au contraire pour l'absorber; que la liberté d'être *soi* en donne le besoin et la force; que la pensée est aujourd'hui plus indépendante que jadis; et que vingt courants d'eau se trouvent moins mêlés dans le torrent qui les entraîne à grand bruit que dans le lac immobile où s'endormaient leurs flots. Ou bien serait-ce parce que l'ardente préoccupation du progrès matériel emporte tous les esprits vers le monde extérieur, et les retient loin du foyer des pensées intimes et des sentiments sérieux? Ou serait-ce encore parce qu'une philosophie que le siècle a faite à son image, et qui, née du peuple comme instinct, y retourne comme système, a composé un monde où la conscience n'est qu'un hors-d'œuvre, et parce qu'en effaçant la personnalité de l'homme, elle a nié tous les principes sacrés dont cette personnalité est le lien et le point d'appui? Quel regard distrait avez-vous donc attaché sur votre siècle, et par quel côté l'avez-vous contemplé, pour dire que la vindication de la vérité qui fait le sujet de cet écrit est moins nécessaire que jadis? Jamais, au contraire, elle ne le fut davantage. Jamais il n'y eut, avec autant de bruit, moins

de franchise, avec autant de liberté au dehors moins de liberté au dedans, avec une si vive pénétration de l'esprit une plus grande imbécillité de la conscience. C'est contre ce mal que nous invoquons la religion; car tel est l'esprit et le dernier but de l'appel que nous adressons aux convictions religieuses. Nous attendons de la religion, et d'elle seule, le réveil non-seulement de la conscience religieuse, mais de la conscience en général, de l'individualité, de l'originalité de l'âme.

La vraie religion est nécessairement un appel à la conscience. Elle s'adresse à celle de chacun de nous, et fonde au centre même de l'individu un système de relations où Dieu suffit à l'individu, et l'individu à Dieu. Aucun élément n'est pris au dehors. L'humanité, le monde restent hors de question. L'individu, par rapport à Dieu, est tout un monde, comme Dieu lui-même est l'objet unique de l'individu. C'est avec sa propre âme que cet homme écoute, avec sa propre conscience qu'il adhère et qu'il croit. Sa foi n'est pas un emprunt fait à la multitude, ni une formule imposée par l'autorité : elle lui est propre, elle naît de lui ou dans lui, elle est un fruit de la liberté. Le développement de sa foi n'a point une autre origine, une autre nature que sa foi elle-même. Toute la vie qui s'y rattache a le même caractère de spontanéité. Elle est à lui, elle est de lui comme sa foi. Ni le torrent des idées générales ne la lui a apportée, ni ce même torrent ne l'emporte. Née d'elle-même, elle ne relève que d'elle-même, ou de son principe divin. Elle

ne se proportionne qu'à lui, non au développement de l'intelligence et à la culture de l'esprit. Elle triomphe dans la plus grande simplicité d'existence. Elle fait de l'homme d'ailleurs vulgaire un homme complet, une unité vivante, au milieu de ces hommes peut-être éminents par leurs facultés, qui ne comptent que comme des fractions dans la grande unité sociale. Elle l'investit enfin d'une dignité que rien ne peut égaler ni suppléer, rien, pas même le génie.

Il est important de remarquer ici que le courage de la conviction ne s'exerce pas seulement contre le nombre : il consiste aussi à résister à l'autorité des gens qui nous surpassent de beaucoup en connaissances et en talent. S'il ne pouvait pas en être ainsi, l'univers serait livré à la merci du génie. Il faut, pour le salut de la vérité morale, du droit et de la justice, que les convictions de la conscience se puissent maintenir vis-à-vis de lui. Il faut qu'il y ait quelque part une évidence plus forte que tous les fantômes auxquels une imagination ou une dialectique puissante peut donner un faux air de vérité. Il faut fortifier la conscience, afin que le plus simple et le plus ignorant ait un refuge contre la tyrannie de l'intelligence, et une position inexpugnable au milieu des conquêtes du savoir. Il ne faut pas que ces vérités intérieures, primordiales, et qui font partie de notre nature, soient à la merci d'un syllogisme ou d'une citation. L'opinion du grand nombre, si redoutable, si entraînante, n'a été d'abord que l'opinion et la suggestion d'un esprit puissant ; c'est donc toujours aux violences de



la force intellectuelle qu'il s'agit de résister : mais, si puissant que soit le génie, il est faible contre l'âme, quand l'âme n'a pas perdu l'habitude de vivre, ou quand une religion individuelle, s'unissant au plus vif de la conscience, lui a donné dans une seule dépendance toutes les indépendances, et dans la plus glorieuse des servitudes la plus précieuse des libertés.

Tels seraient, car tels ont été de tout temps, les effets d'une religion vraiment personnelle sur le caractère moral. Il est vrai qu'une religion vraiment personnelle n'est pas si commune qu'on le pense peut-être; il est vrai que des causes dont il est aisé de se rendre compte travaillent sans relâche à nous *impersonnaliser* en religion comme en tout le reste, et plus encore en religion que dans tout le reste. L'histoire n'en constate pas moins, à toutes ses pages, le secours porté à l'individualité par une religion vraie. Ce remède agira encore, nous y comptons. Mais, en attendant qu'il ait déployé ses effets, et pour qu'il les déploie, que tous les hommes qui nourrissent des convictions sérieuses et fortes donnent l'exemple, si nécessaire aujourd'hui, d'une profession courageuse et profonde; qu'ils dégagent leur personnalité vraie, la personnalité de leur âme, de ce domaine indivis et confus où tant d'autres se sont laissé engloutir, et qu'ils signalent dans leurs personnes cette haute liberté morale sans laquelle il n'y a ni dignité humaine ni véritable société.

Oui, ceux-là même ont besoin qu'on les exhorte; et nous ajoutons que, lors même que l'époque présente

aurait mis à l'aise toutes les autres pensées, la condition particulière de la conviction religieuse ne serait pas améliorée à proportion. La profession des doctrines religieuses offrira en tout temps et en tout lieu des difficultés à part. Tout balancé, elle ne sera pas plus facile dans une démocratie du dix-neuvième siècle qu'elle ne l'était en France sous Louis XIV. Le citoyen d'une république n'est pas, à son égard, plus tolérant ni plus équitable qu'un roi; la prévention et l'impatience du philosophe ne sont pas moindres envers elle que celles de l'ignorant; et les progrès de la civilisation n'élargiront pas son chemin. Quand donc, à la faveur des institutions, chaque âme serait devenue pour chaque autre ce palais de cristal où un illustre ancien voulait habiter, toujours dans ce cristal il resterait une tache, un point obscur, qu'aucune institution, aucune combinaison sociale ne rendra jamais limpide, et à qui une vertu intérieure pourra seule communiquer la transparence du reste. Alors encore, il faudra faire appel à cette vertu, et ne pas tout attendre des institutions et des circonstances. Faisons à présent ce que nous ferions alors. Apprenons aux uns, rappelons aux autres, efforçons-nous de rendre cher à tous le devoir de la sincérité.

Je n'ai peut-être pas besoin de dire que l'appel que je fais à toutes les croyances est fondé sur la certitude qu'il en est une qui renferme la vérité. Voudrais-je provoquer une lutte qui finirait par les annuler les unes par les autres, et nous laisserait « plus affamés que devant? » Si je ne m'adresse pas exclusive-

ment à la croyance que j'estime vraie, c'est, d'une part, qu'il importe de pousser à la franchise toutes les convictions sérieuses, et, de l'autre, que je ne puis refuser à celle qui doit vaincre l'occasion d'un combat sans lequel, même pour la vérité, il n'y a point de victoire. Ce serait avoir obtenu déjà un grand résultat que d'avoir amené sur le champ de bataille tout ce qu'il y a dans le monde d'opinions consciencieuses. C'est le premier devoir à remplir, le premier avantage à poursuivre. Ce serait une première victoire de la vérité. Quand la franchise et la clarté sont là, la vérité n'est pas loin.

Toutefois, si je me bornais à établir le principe, je n'aurais pas plus satisfait aux exigences de ma raison qu'au programme du concours. La Société de la Morale chrétienne, dont le but est plutôt d'appliquer les principes chrétiens que de les démontrer et de les vulgariser, a dû demander aux concurrents, par delà la preuve du devoir, quelque chose encore ; et ne l'eût-elle pas demandé, je me le demanderais à moi-même. Toute vérité a une forme ; toute vérité cherche sa forme, comme toute idée cherche son expression, comme toute âme cherche son corps ; la forme de la vérité, ce sont les lois, les institutions et les mœurs, en tant que toutes ces choses expriment la vérité. Or, s'il est juste que la vérité s'empare de sa forme, il est important que, dans les discours de ses défenseurs, elle ne se montre pas sans sa forme, ou sans ses applications principales. C'est alors seulement qu'elle pourra se dire connue ; c'est alors seulement que

chacun pourra s'assurer s'il y croit réellement, ou s'il n'y a pas eu, de sa part, malentendu et méprise. Car dans la forme nécessaire de la vérité, la vérité même se trouve, et celui qui rejette la forme a rejeté le principe. On dit vulgairement qu'on peut s'accorder sur le principe et différer sur les applications. Cela n'est pas vrai des applications immédiates, sans lesquelles l'idée languirait éternellement à l'état d'idée. Entre ceux qui les admettent et ceux qui les repoussent, il y a, quoi qu'il en puisse sembler, toute la distance d'un principe à un autre; et une discussion sur les applications de cet ordre est, entre les premiers et les seconds, le véritable, sinon le seul moyen de s'entendre, de s'entendre au moins sur un point, à savoir, qu'on ne s'entendait pas. Il est trop facile, jusqu'à cette épreuve, d'attacher, sans s'en douter aucunement, une signification différente à des termes pareils.

La séparation de l'Eglise et de l'État étant à nos yeux, dans l'ordre des institutions sociales, la forme vraie du principe, sa conséquence immédiate et nécessaire, devenait par là même une partie intégrante de notre sujet, et nous l'avons franchement déclaré en annonçant cette conclusion dès l'abord, au titre même de cet *Essai;* en sorte que nul n'a pu entrer sous notre toit sans la heurter ou du moins sans la rencontrer au passage : nous avons voulu que chacun sût bien où nous prétendions le conduire. Mais la nécessité sous l'empire de laquelle nous avons agi n'est pas purement logique. La séparation des deux socié-

tés n'est pas seulement la forme du principe, elle en est la garantie, dans la mesure du moins où une institution peut garantir un devoir. Garantie extérieure, je l'avoue, puisque la garantie intérieure d'un devoir ne peut être que dans la conscience. Garantie essentiellement négative, puisqu'il ne s'agit pas tant de donner des gages à l'accomplissement du devoir que d'écarter les obstacles qui peuvent empêcher de le remplir. Garantie partielle par là même, mais qu'il ne faudrait pas réclamer avec moins d'instance quand elle serait plus imparfaite encore, puisque nous sommes comptables à la vérité de tout ce que nous aurons pu faire et n'aurons pas fait pour élargir sa voie. Mais quand même il serait prouvé (et nous espérons bien prouver le contraire) que la séparation de l'Église et de l'État n'apporte au principe aucun bénéfice positif, quand même le fait de cette séparation ne serait pas, comme nous le croyons, un incessant appel à la conscience de tous, il resterait toujours ceci, qui est fort considérable, c'est que l'union de l'Église et de l'État est la négation la plus complète, la plus solennelle et la plus efficace du devoir que nous recommandons, son piége le plus dangereux, et l'auxiliaire le plus redoutable de la dissimulation et du mensonge. Si l'on croit donc pouvoir appeler *garantie* ce qui écarte un seul obstacle, mais un obstacle positif, et ce qui l'écarte absolument, la séparation des deux sociétés est une garantie, et la demande de cette garantie est une partie du devoir même que nous prêchons. Celui qui se charge de recommander

ce devoir n'aurait rempli que la moitié de sa mission, s'il n'avait pas réclamé l'abolition de ce grand mensonge des lois. Quant à nous (si l'on veut nous pardonner l'ambition de ce rapprochement), ce mensonge sera jusqu'à la fin ce que Carthage était pour Caton.

Les fondateurs de l'association, si tant est qu'elle ait eu des fondateurs, n'ont pas prétendu, je le sais, consacrer le mépris des convictions religieuses. Leur inspiration fut meilleure; et une vérité, que nous n'hésiterons point à reconnaître, était à la base de leur erreur. Le prince de l'erreur, le père du mensonge pourrait seul nous dire le secret de cette confusion, dont il fut le véritable auteur. Mais si les institutions dont je me plains n'ont pas été fondées en vue de réprimer la libre manifestation et la libre formation des croyances, c'est en haine de ce principe qu'elles sont aujourd'hui soutenues par un grand nombre de leurs défenseurs, c'est la peur de ce principe qui les accrédite auprès de la foule; en un mot, elles existent contre lui. Et quoi qu'il en soit des sentiments de ceux qui les défendent, toujours est-il certain qu'elles répriment et amortissent incessamment le principe, et qu'elles le font, pour ainsi dire, incessamment avorter; elles couronnent d'honneur, elles revêtent de la prestigieuse autorité du temps, de l'espace et du nombre la double servilité de l'imitation et de l'habitude; et leur sape silencieuse ébranle toujours davantage, avec les fondements de la religiosité vraie, les bases mêmes de la moralité humaine. Elles sont, en un mot, la forme adéquate de l'erreur à laquelle nous nous

opposons; elles en sont le symbole le plus apparent, la consécration authentique, le type officiel; les oublier dans notre sujet, serait une distraction par trop forte; les omettre à dessein, ce serait, de notre part, trop de crainte ou trop de mépris, et elles n'ont assurément mérité « ni cet excès d'honneur ni cette indignité. » Nous leur devons au contraire une sévère attention; nous devons les discuter à fond, réduire à leur juste valeur les arguments dont elles s'autorisent, et prouver au lecteur (non avec notre force, mais avec celle de la vérité) que ces géants qu'il croit voir armés de toutes pièces sur le seuil de ce dangereux système, ne sont autre chose que de gigantesques fantômes.

Développer ici ces idées, ce serait entamer notre sujet, et mettre notre livre dans notre préface. Nous devions seulement montrer qu'à notre point de vue cette question mérite la place et l'étendue que nous lui avons accordée; nous avons dû avertir que la séparation de l'Église et de l'Etat n'est point pour nous, comme pour plusieurs de ceux qui la désirent, une question de convenance, de perfection et d'époque, mais la vérité absolue, le droit, le devoir, la nécessité.

PREMIÈRE PARTIE.

DU DEVOIR

DE MANIFESTER LA CONVICTION RELIGIEUSE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA MANIFESTATION DES CONVICTIONS EN GÉNÉRAL.

Nous plaçons d'abord l'individu en face de la société, et nous cherchons s'il lui doit compte des convictions qui se sont formées dans son esprit; mais nous parlons d'un devoir de morale et non d'une obligation civile. Il importe de ne pas confondre les deux sphères de la morale et de la loi; car si la morale est l'appui de la loi dans les consciences, si la morale peut être appelée au secours de la loi, si la loi encore ne peut avoir de l'autorité et de la durée qu'autant qu'elle respecte la morale, il n'en reste pas moins vrai que la loi n'est pas la morale; car elle n'a pas pour but direct et pour principe unique la perfection absolue de l'être humain; et toutes les fois qu'elle a affecté cette œuvre, et qu'elle a appliqué son moyen spécial, qui

est la contrainte, au développement de ce qui doit, dans le sein de l'homme, demeurer libre et souverain, elle s'est brisée contre un écueil inévitable. Ce n'est pas que le législateur, personnellement, ne puisse aspirer et prétendre à l'éducation du peuple par les lois; mais ce qui lui est interdit, c'est tout appel direct et catégorique à l'idée de la perfection absolue. Ce principe a fini par être unanimement accepté dans les sociétés modernes, qui ont compris deux vérités : l'une, que la loi doit tendre vers le bien moral, l'autre, que la loi ne peut prendre pour point de départ l'idée pure du bien moral. Mais cette idée du bien moral est la loi intérieure de l'individu. En d'autres termes, il y a un idéal de la société, idéal qui s'élève ou s'abaisse d'une conscience à l'autre; mais cet idéal, qui peut être présent à l'esprit du législateur, ne peut servir de base et de *considérant* à ses lois. C'est dans l'individu qu'il s'érige en loi, et c'est la morale qui le lui propose.

Des maximes abstraites, prises au-dessus de la sphère des faits concrets, ont pu être placées par d'anciens publicistes à la base de la législation; mais ces publicistes n'ont pu dire des choses pratiques et applicables qu'en se rabaissant à un point de vue à la fois plus modeste et plus universel. On n'a cru même trouver le véritable *esprit des lois* (et ici l'excès se fait déjà sentir) qu'en écartant presque absolument les principes abstraits pour ne voir et n'entendre que les faits contingents ou les données fortuites. Ce n'est pas ici le lieu de réclamer contre cet abus. Notre affaire, en

ce moment, n'est que de distinguer deux sphères, qu'il faudra bien toujours maintenir distinctes, même dans la plus grande évidence de leurs rapports mutuels. La morale peut donner de la société et de son but telle définition que le législateur, comme tel, n'accepte pas, ou dont il ne peut se prévaloir. Comme publiciste, Bodin peut-être n'était pas autorisé à débuter ainsi : « Les anciens appelaient république une « société d'hommes assemblés pour bien et heureu- « sement vivre. Nous ne mettrons pas en ligne de « compte, pour définir la république, ce mot *heureu- « sement* : ains nous prendrons la mire plus haut, « pour toucher ou du moins approcher au vrai gou- « vernement... Si la vraie félicité d'une république et « d'un homme seul est tout un, et que le souverain « bien de la république en général, aussi bien que « d'un chacun en particulier, gît ès vertus intellec- « tuelles et contemplatives... il faut aussi accorder « que ce peuple-là jouit du souverain bien, quand il « a ce but devant les yeux de s'exercer en la contem- « plation des choses naturelles, humaines et divines, « en rapportant la louange du tout au grand prince « de nature (1). » Mais comme moraliste, c'est-à-dire s'adressant aux consciences individuelles, Bodin parlait un langage légitime, raisonnable et beau. Il lui était permis, à ce point de vue, d'invoquer de prime abord l'idéal de la société humaine. Nous le pouvons aussi dans le sujet qui nous occupe. La règle de l'individu dans ses rapports avec la société se tire en

(1) J. Bodin. *De la République*. Livre I, chapitre I.

effet de l'idéal de la société, comme sa règle dans tout l'ensemble de son activité se tire de l'idéal de la vie humaine. On nous comprendra donc lorsque, dans les pages suivantes, nous dirons, dans un sens métaphorique plutôt que rigoureux, ce que la société *doit* être, ce que la société *doit* faire. Nous parlons en moraliste, non en politique, et ce ne sont pas des lois, c'est un idéal que nous proposons.

Le devoir que nous essayons de recommander n'est qu'une des applications d'un devoir plus général qui se recommande plus ou moins à la conscience de tous les hommes. La vérité de caractère est, aux yeux de tout le monde, une vertu fondamentale et le lien de toutes les autres vertus. Et si l'on demandait, non à tel ou tel individu, mais à l'humanité, jusqu'où s'étend, jusqu'où s'élève l'obligation d'être vrai, elle n'y mettrait point de limites. Elle demanderait la vérité dans les actions comme dans les discours, dans le silence comme dans la parole, en public comme en particulier, positive enfin aussi bien que négative. Ne rien dire qu'on n'ait pensé ou qu'on n'estime vrai, ne serait à ses yeux qu'un premier pas : dans tous les cas importants, elle demanderait compte à l'individu de ce qu'il pense. Elle exigerait qu'il fît connaître non-seulement ce qu'il pense, mais en général ce qu'il est. En un mot, sauf les réserves qu'imposent l'humilité, la justice et la charité, l'homme ne serait entièrement vrai que lorsqu'il vivrait entièrement à découvert, et que la transparence de son être ne permettrait aucune équivoque sur le système général de

ses pensées et sur les principes de sa vie morale. L'ombre et le demi-jour ne protégeraient, de sa vie intérieure, que ces recoins réservés à des impressions trop délicates pour que nulle parole les puisse traduire avec fidélité, ou trop vagues et trop indécises pour recevoir une expression nette, et à des jugements qui, relatifs à des individus, doivent demeurer enfermés dans la conscience jusqu'à ce qu'une nécessité plus forte, je veux dire une obligation plus haute, les en fasse sortir malgré nous.

Bien que la pratique générale, et même l'opinion commune, restent fort au-dessous de cet idéal, la conscience humaine le maintient à cette hauteur, et ne consent point à le rabaisser. Cet idéal de la vérité de caractère correspond à l'idéal de la société. Dans une société telle que nos vœux nous la représentent, l'individu appartiendrait plus entièrement à l'ensemble, et chacun se sentirait plus comptable à tous. On s'estimerait débiteur envers la société de sa pensée comme de ses actes. Le lien de la charité mettrait en commun, dans le fonds social, ce que les existences ont de plus profond et de plus immatériel. De plus, cette société elle-même s'étant mise au service d'intérêts plus élevés qu'elle-même, cette société renonçant à être son but à elle-même, se considérant comme un pur moyen, et se consacrant à réaliser le règne de Dieu sur la terre, ne se contenterait plus du concours superficiel de ses membres. Des sacrifices matériels, une fidélité négative, et même le volontaire abandon des biens et de la vie ne lui suffiraient plus : société

spirituelle, elle n'atteindrait son but que par le concours spontané des pensées, par leur communication réciproque et par la fusion des esprits. Cette fusion, cette vie commune des intelligences, deviendrait son objet même, auquel tous les autres seraient subordonnés; elle serait avant tout une société d'esprits. Un tel principe social ajouterait sans doute à toutes les obligations du citoyen celle de manifester plus largement et plus franchement ses pensées, non-seulement celles dont la communication pourrait offrir à la société quelque avantage immédiat, mais celles qui n'en auraient d'autre que de le faire mieux connaître lui-même. Connaître, en effet, serait, pour une telle société, la condition et le moyen de posséder; elle ne pourrait, dans la plénitude de l'idée, réputer siens que ceux de ses membres qui se seraient révélés à elle, je veux dire ceux qui, sur les questions qui l'intéressent directement, auraient manifesté le fond de leur pensée. Les autres ne lui appartiendraient que dans un sens très inférieur. Tel serait le caractère, telle serait la loi d'une société civile qui réaliserait l'idée de la famille, et chez qui la gravité, le sérieux du but commun aurait créé un degré d'intimité que la famille elle-même ne présente pas toujours. Car, il est bon de le remarquer, la familiarité des rapports se proportionne à la gravité des pensées, à la profondeur des sentiments, à l'importance des intérêts. C'est dans le cercle des préoccupations frivoles ou purement matérielles que l'âme reste soigneusement close, et que la réserve domine. Point de

contact réel, immédiat, senti, entre les âmes légères. Point d'effusion véritable, point de mélange des âmes dans la sphère de la mondanité. L'intimité et l'abandon ne naissent que dans le domaine de l'immatériel. La pensée de l'infini est le plus étroit des liens; et deux âmes ne se pénètrent mutuellement, ne se confondent qu'en Dieu.

Cette société n'existe pas; ou, pour parler plus exactement, notre société est loin de cet idéal. Mais il n'en est pas moins son but et sa loi. Nous ne pouvons, en conscience, lui en donner un moins élevé. Le concevoir et l'embrasser ne sont pas deux actes différents. Sa seule apparition nous l'impose. Et quoique nous ne puissions espérer de voir les relations de l'homme avec l'homme, et de l'individu avec la société, changer essentiellement de caractère et d'esprit, nous ne pouvons nous dispenser, chacun pour notre part, d'y faire pénétrer cet élément de la vérité, et de vivre dans la société selon le but immuable de la société. Il ne lui est pas possible de nier son but, ni à nous-mêmes de le méconnaître; et il ne nous est permis de renvoyer l'accomplissement d'aucun devoir à l'époque où la société entière sera disposée à l'accomplir. Fussions-nous seul à être vrai, nous sommes tenu de l'être. Ce devoir est individuel, indépendant des circonstances, ne se proportionnant qu'à lui-même, et n'attendant sa sanction et son à-propos d'aucun état particulier de l'humanité. Comme la vertu, ou la vérité morale prise dans sa généralité, il ne grandit ni ne diminue avec les mœurs; type im-

mortel, il mesure tout à soi, la société et l'individu; et ses exigences ne sont sujettes à aucun rabais.

Il y a, dans chaque époque, des idées auxquelles la société attache toutes ses espérances et toutes ses craintes, et par lesquelles elle croit vivre ou mourir. Dans les temps où la vraie pensée sociale, où la religion manque, la société attache l'importance d'une religion, et en imprime le caractère, à telle ou telle pensée dont l'objet est renfermé tout entier dans les limites du temps; car la société, quelque distance qui la sépare de son vrai but, n'est jamais sans une pensée, qui, malgré qu'elle en ait, la domine; et bien loin que toutes les opinions se réduisent, comme on l'a prétendu, à quelque intérêt, tous les intérêts, toutes les activités finissent par créer ensemble une opinion spéculative et désintéressée qui est comme l'axe du monde social. Les habiles n'en veulent rien croire; et c'est là précisément qu'est la borne de leur habileté et la cause de leurs plus grandes fautes. Ils calculent exclusivement sur les intérêts et sur les passions; ils ont foi à la chair, ils ne croient pas à l'âme : ils finissent pourtant par la rencontrer, et plusieurs mémorables exemples nous apprennent que c'est par là que sont tombés les pouvoirs les mieux affermis, ceux même que semblaient protéger la reconnaissance et la gloire. On n'est pas digne de gouverner les hommes quand on n'est familier qu'avec les parties inférieures de leur nature; on manque de la première des données quand on ne croit pas à la puissance des idées; et il n'y a de politique séculaire que celle qui compte

avec l'âme et avec la conscience. Ainsi l'humanité rend hommage à sa vraie loi, reconnaît sa haute destination, qui n'est pas uniquement le triomphe de l'intelligence sur la nature, mais d'abord le développement de la pensée et la conquête de la vérité.

Ce but, dont on permet la poursuite à l'individu, est celui pour lequel la société fut instituée. Elle n'a pas été convoquée pour un but moins immatériel. Elle est un établissement moral. Collection d'êtres immortels, elle correspond à des desseins immortels. Elle n'en a pas la conscience, car, n'étant qu'un fait, et non pas un être, elle n'a conscience de rien. Mais, sans le vouloir, elle réalise cette loi. Une force invisible la contraint de mettre une question de morale, de philosophie, un intérêt immatériel, au terme de tous ses efforts, et de tourner, pour ainsi dire, tout entière autour de quelque problème qui n'intéresse le bien-être actuel ni d'elle-même ni d'aucun de ses membres. Or c'est à chacun de ces problèmes, à mesure qu'il se présente, qu'elle somme chaque individu de répondre. C'est sur chacune de ces questions que, malgré son besoin d'unité, elle provoque entre ses membres une déclaration qui doit les diviser en plusieurs camps; et si Solon proclama mauvais citoyen quiconque, au milieu des discordes civiles, se refuserait à prendre un parti, la société, non moins sévère, voit dans chaque homme obstiné au silence sur les questions qui la préoccupent un mauvais citoyen dans la république des intelligences.

D'entrée, j'ai pris le devoir à sa plus grande hau-

teur, et j'espère avoir été compris. Je dois l'être mieux encore quand je demande à l'individu, au citoyen, de faire en sorte qu'on ne puisse lui imputer des opinions et des principes qui ne sont pas les siens, et d'ôter tout prétexte au soupçon d'hypocrisie ou de simulation. Car il est des cas où le silence suffirait pour l'exposer à ce reproche. Combien plus seraient coupables des manifestations, des paroles directement opposées aux sentiments de celui qui se les permet ou qui se les commande ! Le devoir dont il s'agit ici est si peu lié à telle ou telle vue spéculative, qu'on en peut réclamer l'accomplissement au nom du simple honneur mondain. Il y a toujours peu de dignité à vouloir passer ou même à se laisser prendre pour ce qu'on n'est pas. Quand une opinion a de l'importance aux yeux des hommes, ou seulement au jugement de ceux au milieu desquels nous sommes placés, il nous convient, quelque degré d'importance qu'elle ait à nos propres yeux, de déclarer spontanément notre pensée et de la professer franchement. L'objet de cette opinion pourrait nous sembler frivole : il cesse de l'être par la gravité que nos semblables y attachent.

Un sentiment public, je dis même seulement un sentiment sincère, est toujours respectable. Encore une fois, on ne vit pas ni l'on ne pense uniquement pour soi ; on appartient à une communauté dont le premier intérêt est la confiance mutuelle, et l'un des premiers besoins celui de connaître ses membres. On lui est comptable, non de tout ce que l'on pense, mais de ce que l'on pense sur ce qui la préoccupe

et lui paraît important. Tout au moins est-on tenu de lui déclarer qu'on n'est point préoccupé de ce qui la préoccupe. Tout le reste fût-il sans importance, ceci du moins en a beaucoup. Sur de tels sujets la dissimulation est injuste, la simulation est basse. Se permettre l'une ou l'autre, c'est, pour ne rien dire de plus, se faire une misérable idée de l'association civile. Si nous devons voir en elle, sous des traits sans doute affaiblis, une répétition de la famille, dont les membres partagent entre eux le pain et la pensée, se réchauffent mutuellement au foyer moral que chacun porte en soi, défendent mutuellement leurs âmes aussi bien que leurs corps, et travaillent non-seulement au bien-être, mais au perfectionnement les uns des autres, comment concourir à ce but, comment réaliser cet esprit par le double mensonge du silence et de la parole?

J'ai dit jusqu'ici mes obligations comme membre de la communion humaine; mais si je crois devoir à la société la franche manifestation de mes pensées, ce n'est qu'en considérant la société comme un établissement intellectuel et moral, créé pour le culte de la vérité. Comment donc ne serais-je pas immédiatement obligé envers la vérité? Que resterait-il en moi de l'image de Dieu et de la dignité d'homme, si ce but était retranché de ma vie? Je suis, en tant qu'homme, un serviteur de la vérité; mais ce titre serait illusoire, et rien ne le justifierait, si la vérité, destinée à vaincre, consentait à vaincre sans moi.

La condition de la vérité dans ce monde réclame ici notre attention.

Nous ne dirons rien des lois auxquelles sa marche paraît soumise qu'après avoir réservé la souveraineté de Dieu, de qui la vérité émane. Dieu, la source des lois, Dieu, la loi des lois, n'est soumis à aucune loi. Ce que, dans le monde de la nature et de l'âme, nous appelons des lois, se résout, au point de vue de la souveraineté de Dieu, en simples moyens. Mais, cette réserve étant faite, nous pouvons, ce nous semble, jeter un regard sur les lois qui règlent ici-bas la destinée de la vérité morale, ou sur les conditions dans lesquelles son œuvre s'accomplit.

Il est un sens dans lequel la vérité ne connaît de lois que les siennes, n'est jamais vaincue, jamais retardée, et triomphe toujours. Elle se réalise toujours, ou dans la soumission libre de l'être moral, ou dans son châtiment. Les fidèles et les infidèles, les méchants et les saints, la louent également; le faux qui la combat, lui prépare, à ses dépens, une confirmation; il est sa contre-épreuve naturelle. Il faut remarquer que tout a été fait en vue d'elle, que tout lui correspond; qu'elle est, pour toutes les existences morales, la nécessité suprême, l'ordre, le repos, la félicité; que le monde ayant été organisé pour elle et non pour l'erreur, c'est-à-dire pour le péché, tout péché, toute erreur morale, est une contradiction, un non-sens dans la vie, une opposition de l'être moral à lui-même, une guerre intestine, et par conséquent une douleur. La douleur est l'ordre, là où la vérité,

principe d'ordre, fait défaut. La douleur rétablit l'ordre; et l'on peut dire que la paix et le bonheur, après le désordre du péché, ne seraient qu'un second désordre.

La vérité morale est donc cet éther incorruptible, imperturbable, entre lequel et notre terre s'étendent, comme un voile épais, les nuages de l'erreur et du péché, exhalés par la terre elle-même, et non descendus du ciel, quoique nous appelions quelquefois *le ciel* cette enveloppe grise et funèbre qui nous en dérobe l'inaltérable azur. Quand nous ne voyons plus la vérité, la vérité nous voit, elle nous juge; et dans le jugement qu'elle porte, dans la justice qu'elle exerce, elle se retrouve elle-même tout entière, elle s'applaudit et se glorifie. Rien ne se perd de cette substance divine; et quand on vous dit qu'elle a disparu, attendez-vous à retrouver comme un éclair de la foudre ce que vous ne voyez plus comme un rayon du soleil. Tout ce que l'homme peut faire, c'est de nier la vérité, il ne saurait la détruire : et certes, il ne la niera pas toujours.

S'il pouvait en être autrement, la vérité ne serait qu'un mot.

Mais si vous cessez de voir la vérité en elle-même, et, pour ainsi dire, dans le sein de Dieu, si vous la considérez comme un phénomène de notre existence morale, elle vous paraîtra soumise à des lois, à de dures lois; et sa destinée vous semblera, j'en suis sûr, étrange et mystérieuse.

Ce n'est pas une inconnue, ce n'est point une étran-

gère; chacun la connaît de vue; chacun conserve d'elle un souvenir. Personne n'a vécu dans son intimité; mais elle a, sur chacun, laissé tomber un regard qui a pénétré jusqu'à l'âme, et ce regard tendre, perçant, douloureux, ce regard lumineux, ce regard qui est un rayon, nous accompagne, nous poursuit, et prolonge à travers nos ténèbres une lueur fidèle. Chaque homme, chaque siècle a recueilli d'elle, dans ce regard profond, un mot qu'il se rappelle et qu'il répète; nulle part tout entière, nulle part établie, elle a tout marqué de son empreinte; dans toutes les institutions, dans tous les préjugés, dans les mœurs les plus différentes, il y a quelque chose d'elle; le monde humain, la société, ne vivent que de son souvenir : c'est le sel qui les préserve d'une entière dissolution. Et toutefois, à voir comment les hommes l'accueillent à mesure qu'elle réclame un nouveau fragment de son héritage, dirait-on qu'elle a parmi eux une sorte de pied-à-terre, et qu'ils lui ont, plus ou moins, donné des gages? « Elle est venue chez « elle, et les siens ne l'ont point reçue. »

En tout temps la sagesse, la Parole, ou la vérité morale, est venue chez elle en venant dans le monde, et c'est en tout temps aussi que les siens ne l'ont point reçue. Je veux dire qu'ils ne l'ont point voulu recevoir. Car, de fait, ils ont toujours fini, bon gré mal gré, par lui faire place. Elle est tellement nécessaire à toutes choses, qui toutes ont été calculées sur elle et pour elle, il est tellement impossible sans elle de rien fonder, maintenir ou perfectionner, elle répond

à tant de besoins, elle est la fin de tant de souffrances; en un mot, le progrès normal de l'humanité est tellement inséparable de son progrès, que l'humanité, en l'abdiquant, s'abdiquerait elle-même. Son introduction graduelle dans les affaires humaines est donc, plus ou moins, un résultat forcé. Je me garde bien de dire qu'on l'accepte les yeux entièrement fermés, sans aucune conscience de ce que l'on fait, et sans savoir même le nom de l'hôte que l'on reçoit. Ceux-là du moins le savent, qui se font, à leurs périls et risques, les introducteurs de cet hôte sublime, et l'opposition qu'ils rencontrent n'est pas non plus absolument aveugle; bien qu'elle affecte de résister à une erreur dangereuse, c'est bien à une vérité onéreuse qu'elle s'oppose; elle finit bientôt par n'en point faire mystère; à cette vérité, qu'elle ne discute point, elle objecte, avec une naïve insolence, les intérêts qu'elle froisse; et corrompant, à l'usage de ces répugnances, le vieil axiome qui déclare le bonheur inséparable du bien moral, elle fait du premier bonheur venu, du simple bien-être ou du plaisir, la mesure et le critérium des principes qu'on lui propose. Comment seraient-ils vrais, pense-t-elle, s'ils ne sont pas utiles? et comment seraient-ils utiles, s'ils ne nous rendent pas, du premier coup, et complétement et grossièrement heureux?

Nous savons le jour précis où Celui qui est la vérité, toute la vérité, gravit sur le Calvaire pour y répandre son sang; mais, depuis des siècles, la vérité partielle, tantôt sous la forme d'un principe, tantôt

déjà personnifiée dans quelque homme, gravit à pas pénibles, mais égaux, son mystérieux Calvaire; et par sa seule force, par son intime correspondance avec toutes les parties de la nature, par les intérêts puissants et populaires avec lesquels toujours elle se trouvait associée, elle arrivait d'une station à l'autre, et plantait, de distance en distance, une colonne milliaire sur la route des temps. Était-elle distinctement présente dans la pensée et dans l'affection des hommes qui la consacraient ainsi dans les faits? Y avait-il du moins proportion entre la valeur de ces faits et la valeur morale de ceux qui les avaient créés? Je crois qu'on peut répondre : Non, certes, pas à beaucoup près. Si vous en exceptez quelques individus qui avaient voulu le bien qui se fit, chacun des siècles qui consacrèrent dans quelque institution une partie de la vérité morale eut lieu d'être étonné de son œuvre, et dut se demander : Est-ce bien moi qui ai fait cela?

Si nous avons dit vrai, nous aurons déjà donné quelque idée de ce qu'est, dans le monde, la condition de la vérité morale : elle ne lui est pas innée, elle n'en émane pas : elle s'y réfléchit plus ou moins, par suite de son admirable convenance avec notre nature et celle de toutes choses, tout ayant coulé d'une même pensée; en un mot, elle se réalise beaucoup plus tôt dans les faits que dans les cœurs, dans l'objet que dans le sujet.

Tout ce qui, en fait de vérité sociale, est axiome aujourd'hui fut problème pendant longtemps. Le vrai

problème est de savoir comment de telles vérités ont pu être jamais des problèmes. En tout autre genre de connaissances et d'arts, l'esprit humain marche plus vite. Il n'est lent que dans la recherche du juste. Il ne tire que péniblement, et après de longs tâtonnements, les conséquences immédiates d'un principe qu'il a reconnu. Nous sommes peut-être, à l'heure qu'il est, après dix-huit siècles de christianisme, engagés dans quelque erreur énorme dont le christianisme un jour nous fera rougir, comme il nous fait rougir à présent de la torture, de l'esclavage, et de la contrainte en matière de religion. Il s'en faut, nous le croyons, que le christianisme ait reçu toutes ses applications et développé toutes ses vertus. Nous n'extrayons les trésors que peu à peu de son sein qui les renferme tous.

Les réformes qui s'opèrent étant bien moins dues encore à la force de la conviction qui les réclame qu'à une certaine force des choses qui fait concourir au succès d'une cause les obstacles qui semblaient le rendre impossible, le dernier coup de hache porté aux abus l'est souvent par leurs défenseurs. Ceux qui voulaient faire le bien le voient consommer par ceux qui ne le voulaient pas. La vérité est plus forte que ses adversaires, car elle les soumet, et plus forte que ses défenseurs, car elle s'en passe.

Néanmoins sa marche est un dur labeur. Il ne faut point, là-dessus, se faire d'illusion. Laissons aux faiseurs de dithyrambes le plaisir de donner des ailes à la pensée, et de faire marcher la vérité au pas de

course, au bruit de joyeuses fanfares. « La vérité n'a point cet air impétueux. » Sa marche est ferme, mais entravée; ses conquêtes sûres, mais lentes. L'erreur, portée par toutes les passions humaines, semble s'avancer d'un pas bien plus rapide. Mais il en est de la vérité comme des *Prières* dans la sublime allégorie d'Homère. De même que les Prières, toutes boiteuses qu'elles sont, atteignent au pied du trône de Jupiter l'Injure au pied rapide, de même, dans le monde où nous vivons, la vérité boiteuse atteint l'erreur ailée; car c'est la vérité qui boite, et c'est l'erreur qui a des ailes. Mais qu'est-ce, encore une fois, que ce triomphe de la vérité, où ce n'est pas la vérité qui triomphe?

Quand ce triomphe, obtenu sans nous, pourrait être complet, c'est-à-dire passer des mœurs au plus profond des consciences, il ne serait pas digne de l'homme d'attendre passivement ce résultat sans y concourir. Il se peut que la vérité fasse son chemin dans les esprits, ou du moins dans les choses, par voie d'exclusion principalement et par une suite de réductions à l'absurde; il se peut que le progrès de l'humanité ait une allure essentiellement révolutionnaire, et ne se doive accomplir que par secousses et par soubresauts; mais malheur et honte à l'humanité si jamais elle y consentait, et qu'elle renonçât à mettre sa part de pensée, de conscience et de volonté dans les renouvellements qu'elle subit! C'est bien assez de se consoler après coup : faudrait-il encore se consoler d'avance? Faudrait-il, sous le prétexte mensonger d'une foi plus

entière en la Providence, secouer de dessus nous la nécessité de toute action et le fardeau de toute responsabilité? Oui, ce serait sous un prétexte mensonger, puisque, ayant les mêmes raisons d'abandonner à la Providence le soin de notre avenir temporel, nous n'avons garde de nous en décharger, et n'admettons guère, dans les intérêts de cet ordre, d'autre providence que la nôtre. Il n'est pas vrai, d'ailleurs, que la pensée et sa manifestation n'aient aucune part dans les événements. Grâces à Dieu, les efforts des soldats de la vérité sont pour quelque chose dans ses victoires. Il n'est aucun grand résultat moral et social qui n'ait été prophétisé par la conscience; aucune vérité dont l'avénement dans le monde ait été absolument inopiné; aucune révolution dans les choses à laquelle la pensée n'ait préparé sa voie. La force des choses n'est pas tout; les *abstractions* comptent dans l'histoire; et si vous y prenez garde, leur présence, leur action est une partie de la force des choses. A défaut d'un assentiment plus généreux, leur gravité spécifique les enfonçant peu à peu dans l'opinion publique, les fait devenir à la longue une de ces nécessités auxquelles il faut céder. Ce n'est pas seulement le monde des choses qui a des convenances multiples et profondes avec la vérité morale, c'est encore l'esprit et l'âme de l'homme. Il peut la redouter, la repousser : elle ne lui en est pas moins, dans un certain sens, harmonique, consubstantielle, et pour ainsi dire innée. On parle trop de l'inutilité des professions de foi, du raisonnement, des appels à la conscience. Je

croirais bien plutôt qu'aucune parole de vérité ne demeure *absolument* sans effet, et qu'aucun germe ne périt. L'irritation elle-même, la haine, est un fruit amer, mais un fruit. Bien des faits importants, pour être invisibles, n'en sont pas moins réels; et mille fois on a eu lieu d'admirer comment les vérités les plus contestées ont, au bout d'un certain temps, pris pied et gagné terrain dans l'esprit, dans les mœurs du moins, des plus récalcitrants. Il leur serait dur de regimber trop longtemps contre un tel aiguillon. Le découragement serait donc déraisonnable et injuste; mais, eût-il plus d'excuses qu'il n'en a, le devoir de qui possède la vérité, c'est de la dire avec ou sans espérance; c'est de ne pas laisser aux seuls événements l'honneur de la démontrer ou de l'imposer; c'est de ne pas admettre, en ce qui la concerne, qu'introduite dans le monde par la nécessité comme par une sage-femme brutale, elle naisse morte au lieu de naître vivante. Quiconque est d'avis de laisser la vérité faire toute seule ses affaires, n'est pas son ami; il fait pis que de la haïr, il la nie; car si la vérité n'est prouvée que par les faits, si elle n'a de sanction que l'utilité, elle n'a ni preuve ni sanction; et l'on peut dire qu'étant toute relative, ne conservant plus rien d'absolu, elle n'est plus la vérité.

Celui qui sait ce que c'est que la vérité morale sait aussi qu'il importe beaucoup moins au monde de la voir réalisée, ou, comme l'on dit, traduite dans les faits, que sincèrement crue et cordialement accueillie. Ce qu'elle demande sans rémission et ce dont elle se

contente au besoin, c'est d'être aimée comme vérité. La vérité existe ; elle a sa raison en elle-même ; elle se présente comme un but accessible et digne d'être poursuivi ; elle plane au-dessus de la vie ; elle demande à y entrer, non par ses effets, mais en personne, non par contre-coup et d'une manière accidentelle, mais directement ; non pour l'amour de ses fruits temporels, mais pour elle-même ; non comme moyen, mais comme but ; non dans la vie seulement, mais avant tout dans le cœur.

Au reste, sur cette question, un mot peut nous suffire. Juge-t-on digne de l'homme, essentiel à l'homme, de faire usage de sa conscience ? Mais quel usage en fera-t-il, si ce n'est d'abord de se former, sur les questions où elle est en droit d'intervenir, des convictions positives et fermes ? Or, cet usage de la conscience a pour indispensable condition ce que nous réclamons dans tout cet écrit, savoir, la manifestation. S'il est trop évident que, pour exprimer des convictions, il faut d'abord en avoir, il est moins évident, mais également vrai, que pour les avoir véritablement, pour obtenir un sentiment énergique de leur possession, pour qu'elles prennent vie en nous, il faut qu'elles se soient exprimées. Je ne dis pas seulement que toute pensée prend corps et devient consistante par la parole, et qu'on ne sait bien ce qu'on pense qu'après l'avoir dit. Je dis surtout que, lorsqu'il est question, non d'une simple pensée, mais d'une conviction, la communiquer au dehors, la livrer au jugement d'autrui, est le seul moyen de constater qu'elle

est véritablement en nous un acte de la conscience; c'est se donner à soi-même un gage de sa réalité; c'est enfin la traiter selon son mérite, puisque ne pas la produire quand l'occasion s'en présente et que le devoir le réclame, c'est la calomnier. Toute conviction, en effet, que nous craignons ou dédaignons de manifester, est indigne de ce nom; car si la conscience ne nous presse pas de la mettre au jour, où est la preuve que la conscience ait présidé à sa naissance? ou, si cela était pourtant, quelle conscience que celle qui se croit liée à une vérité, qui se sent obligée de la recevoir, et ne se sent pas obligée de la professer ou seulement de la confesser?

Nous nous empressons de reconnaître que de la nature impérieuse du devoir, comme de l'importance de ses effets, se conclut avec une égale force l'obligation de ne professer une conviction qu'après l'avoir mûrie. Le second de ces devoirs est saint comme le premier. Ce sont deux formes d'un même hommage à la vérité. Le respect de nos semblables, le respect de nous-mêmes nous impose ce devoir aussi bien que le respect de la vérité. Une conscience sérieuse est aussi prudente qu'elle est résolue; et c'est souvent pour ne pas s'acquitter à demi qu'elle diffère à s'acquitter. D'où viendrait d'ailleurs le courage et la constance aux convictions légèrement formées, si toutefois on peut les appeler des convictions! Il est rare, a-t-on dit, d'avoir le courage de son opinion. Je le crois, surtout quand ce n'est qu'une opinion. Les croyances dont la conscience est le berceau, le siége

ou le point d'appui, celles qui sont devenues un besoin et comme une partie de notre vie intime, celles sans lesquelles nous ne croirions pas vivre d'une véritable vie, *vita vitalis,* inspirent plus de courage et obtiennent plus de sacrifices. Mais celles-là ne sont pas de vagues instincts ou des aperceptions confuses; elles sont le produit d'un travail intérieur où tout l'homme a concouru; si l'on s'enquiert exactement de leur histoire, on verra que, la plupart du temps, ce travail fut un combat, et que cet homme qui semble diriger contre vous la vérité comme un glaive, fut d'abord, dans le secret de sa conscience, attaqué et vaincu par elle. Un penseur est allé jusqu'à dire : « Pour qu'une vérité nous devienne propre, il faut « que nous ayons commencé par n'y pas croire et par « la combattre. » Au moins est-il certain qu'aucune vérité ne nous est plus propre, et ne devient mieux une partie de nous-mêmes que celle que nous avons longtemps combattue. Être convaincu, c'est avoir été vaincu.

CHAPITRE II.

SUITE DU MÊME SUJET. — EXAMEN D'UNE OBJECTION.

Mais que voulons-nous donc? Multiplier les individualités? Créer partout et incessamment des oppositions et des luttes? Manifester mille et mille antipathies entre des âmes qui, s'ignorant les unes les autres et s'ignorant elles-mêmes, vivaient en paix à l'ombre de cette double ignorance? N'est-il pas téméraire de l'entreprendre, coupable de le désirer?

Nous chercherons bientôt si l'application de notre principe menace de pulvériser la société. Mais auparavant, qu'il nous soit permis de demander : qu'est-ce qu'une société qui ne pourrait subsister devant notre principe? et entre une telle société et la vérité, à quel choix serait réduit un homme qui respecte en soi l'image de Dieu? Au fait, si l'incompatibilité qu'on suppose existait, on ne comprend pas pourquoi Dieu conserverait une institution à laquelle il serait impossible d'attribuer un but digne de lui. La société, sans doute, est aussi une vérité; mais elle ne serait qu'une erreur s'il était prouvé qu'elle ne peut subsister que dans le mutisme de la conviction individuelle, qui, si

elle n'est pas le siége, est au moins le canal de toute vérité.

On invoque l'intérêt de l'unité, et certes on le peut : quoi de plus lié et de plus corrélatif que l'idée de société et celle d'unité ? Mais qui ne rougirait d'avouer que sous ce nom d'unité c'est la mort qu'il demande? La mort en effet est le vrai nom de l'unité sans la liberté. Or, dans l'état actuel de notre nature, l'unité vivante est le résultat de la discussion, puisque la chute première, qui laisse possible la *certitude,* a sur les sujets les plus importants supprimé l'*évidence;* mais la discussion suppose la franche émission de la pensée qui, presque toujours, est une provocation, un défi, un cri de guerre. L'unité vivante, c'est une paix conclue sur le champ de bataille, où le vaincu, devenu l'allié du vainqueur, croit triompher et triomphe réellement avec lui. Voulez-vous la paix sans la guerre? vous pouvez l'avoir, mais ce sera la paix sans la gloire, la paix sans la vie; vous serez unis, vous resterez associés, la société subsistera; mais on ne saura plus pourquoi.

Mais l'intérêt, dira-t-on, l'intérêt n'a-t-il pas sa conscience, et cette conscience son unité? Les hommes n'ont-ils pas les mêmes intérêts généraux? et une fois que ces intérêts sont reconnus et proclamés, une fois qu'il a été admis que ce qui nuit à l'un ne peut servir l'autre, et réciproquement, le plus solide fondement de la paix n'est-il pas posé? Posez-le donc, si vous le pouvez. Accoutumez les hommes à ne connaître que des intérêts généraux, à ne poursuivre que des

résultats éloignés, à ordonner chacune de leurs actions sur un ensemble de vie, à attendre patiemment, et à travers de longues années, une infaillible compensation. Faites ce miracle, et quand vous l'aurez fait, nous vous dirons : Ce n'est rien. La société d'assurance mutuelle que vous venez d'organiser n'est pas la société humaine. C'est une société d'animaux intelligents, une fourmilière, un peuple de castors et non d'hommes. Et la paix que vous avez obtenue, ne reposant pas sur le sacrifice de l'intérêt, mais sur le culte de l'intérêt, ne vaut pas la peine que vous avez prise pour l'obtenir.

La science et la nécessité exercent à la longue une vertu conciliante, et finissent par réunir le grand nombre ou même l'unanimité des esprits autour de quelque vérité longtemps contestée. Cet effet peut se faire attendre plus ou moins : il est infaillible, nous l'avons vu, parce que, tôt ou tard, les choses, à défaut des hommes, rendent témoignage à la vérité. Mais les vérités morales veulent être l'objet d'une conviction morale ; ce sont des vérités de foi, dont le siége, ou du moins le point de départ, est dans la conscience, et qu'on ne croit véritablement que sur son témoignage immédiat. Toute autre croyance à des vérités de cet ordre est une croyance morte et vaine. La science, en de tels sujets, ne peut remplacer la conscience. L'exercice de cette dernière faculté constitue la vie morale elle-même, qui, étant essentiellement personnelle, n'est point une affaire d'ouï-dire, d'autorité, ni même de logique.

Mais enfin il faut examiner le fait même que l'objection suppose. N'y a-t-il que combat et déchirement dans l'observation du principe? Cette pensée prend sa source dans une grande erreur sur la nature et les conditions de l'individualité. On s'imagine chaque esprit conformé exceptionnellement, en sorte qu'il n'y aurait point de règle commune, et, à parler exactement, point de nature humaine. Serait-ce donc à cette condition que chaque être serait lui-même? et l'individualité n'est-elle pas plutôt le don d'être librement et spontanément, sous la forme de son caractère propre, ce que sont pareillement beaucoup d'autres âmes? C'est le *propriè communia dicere* du poëte, appliqué à l'homme moral. Bien loin d'opposer l'individualité à l'unité comme son contraire, il faut l'y rapporter comme son moyen. Les consciences, livrées à elles-mêmes, disent essentiellement la même chose. Frappées d'un certain côté, les âmes rendent le même son. Plus il y aura, dans un nombre donné d'individus, de consciences qu'on puisse compter, moins il y aura de dissidence entre eux. Les dissidences mêmes qui semblent venir de la conscience proviennent de l'esprit et de ses faiblesses; la conscience peut sceller une pensée fausse; mais ce n'est pas elle qui divise; et plus un homme redescend vers sa conscience, plus il est probable qu'il se trouvera d'accord avec un autre homme qui s'est également recueilli dans la sienne.

A tout prendre, la raison n'est-elle pas mille fois plus diverse que la conscience? Et qu'est-ce que les

prétendues fantaisies de la conscience en comparaison des innombrables caprices de la pensée? Dans tous les cas les plus importants, le sens intime consulté rend, d'un homme à un autre, les mêmes oracles; mais, à moins de remonter jusque-là, à moins de toucher ce point sensible où la vérité fait plus que de résider, où la vérité vit, on reste dans une région incertaine où tout peut, avec une vraisemblance presque égale, se contester ou se soutenir.

La division, la guerre peuvent naître, cela est trop bien constaté, des fausses lumières de l'esprit et des caprices de l'imagination; mais quand nous pressons le *devoir* de chercher et de dire la vérité, ce n'est pas à l'imagination, ce n'est pas à l'esprit que nous nous adressons, c'est à la conscience, c'est-à-dire à un principe d'unité plutôt qu'à un principe de division. Nous ne pouvons empêcher que le monde ne soit divisé, et certes nos adversaires ne tenteront pas plus que nous cette entreprise impossible; mais que faisons-nous? nous portons sur le terrain du devoir ce qu'ils laissent sur celui de la passion ou de l'instinct; nous faisons un culte de ce qui n'était qu'un combat ou un jeu; nous sanctifions ce qui était profane, et nous l'apaisons en le sanctifiant; nous changeons, pour ainsi dire, le combattant lui-même, et nous faisons du gladiateur un martyr. C'est le seul changement qu'on puisse prétendre, puisque, soit amour de la vérité, soit esprit de contention, le monde disputera; mais ce changement n'est-il rien? n'est-ce rien que de substituer à l'irritabilité de la raison « l'incor-

ruptibilité d'un esprit paisible ? » N'est-ce rien que de faire intervenir au procès la tranquille, la sérieuse conscience ? Et si le combat, les combattants, l'arène changeaient partout ainsi, ne serait-ce pas au profit de la paix ? Quelle est donc, en résumé, notre méthode ? Au lieu de dire aux hommes : « Taisez-vous, » nous leur disons : « Parlez, mais par devoir. » Le motif étant changé, tout change.

Au reste, nous ne rêvons pas l'impossible, et nous acceptons l'homme et le monde tels qu'ils nous sont donnés. Nous avons compris que la lutte est la conséquence normale de l'état anti-normal où nous a placés la chute première, et nous ne sommes pas de ceux qui font de l'acquiescement général, non une présomption d'erreur, mais la marque même et le sceau de la vérité. Même sous les auspices du devoir, même évoquée par la conscience, la vérité pousse devant soi, traîne après soi des orages ; il faut le reconnaître sans détour, mais il faut d'abord faire une distinction.

Entre gens épris de la vérité, ou sincèrement résolus à l'accepter, la libre manifestation des croyances, fussent-elles diamétralement opposées entre elles, est, à tout prendre, plus favorable que contraire à la douceur des relations mutuelles. Je sais que Nicole a mis au nombre des moyens d'entretenir la paix le silence sur les opinions où l'on n'est pas d'accord ; et une autorité plus haute, celle de saint Paul, a fait au chrétien un devoir positif de la suppression de certains actes innocents et légitimes en eux-mêmes, mais affli-

geants pour la conscience d'autrui. Et qui ne doit consentir volontiers au silence sur des points secondaires? Et qui voudrait multiplier sans nécessité les points de collision, et semer gratuitement la controverse dans le champ de la paix? Mais, après avoir fait la part à des exceptions si raisonnables, il faut oser dire qu'entre des esprits sérieux et sincères, la garantie, sinon de la paix absolue, du moins des meilleures relations possibles, se trouve dans la parole et non dans le silence. Chacun peut, sur cette question, demander conseil à ses souvenirs. Quel fut, dans les rapports sociaux de chacun de nous, le meilleur gage de paix, le plus utile médiateur? fut-ce la franchise ou la réticence? Et lorsque, entre nous et quelqu'un de nos frères, s'est élevée en silence, et pourtant au su de chacun de nous, une opposition de sentiments ou de principes, de quoi nous sommes-nous en général mieux trouvés, de parler ou de nous taire? Quelque sentiment, que nous avons pris pour un instinct, a pu nous commander le silence; était-ce le goût du repos, était-ce l'amour de la paix? N'importe : nous n'avons sauvé ni la paix, ni notre repos. Je ne parlerai pas de cette pénible contention d'esprit née de la volonté de captiver toujours une pensée qui toujours tend à s'échapper; je ne dis rien de la réserve et des précautions qui s'imposent à tous nos entretiens; je ne dis pas combien pèse à l'esprit une pensée habituellement contenue : je dis que toute intimité, toute cordialité disparaît devant cette contrainte; que cette réserve, des deux côtés aperçue, crée à la longue une

irritation mutuelle; que ces précautions paraissent offensantes, et que, tout en les employant soi-même, on ne sait point les pardonner; que, de part et d'autre, on est à l'affût des allusions et des attaques obliques; qu'il n'est pas possible qu'une conviction sur un sujet grave n'ait un point de contact avec tous les sujets, et que, par conséquent, elle ne s'échappe, même à notre insu, de chacun de nos entretiens; que notre cœur, n'ayant pas voulu s'ouvrir, ne se trahisse; et que notre prétendu silence ne renferme une expression de notre pensée, mais sans clarté, sans franchise et sans courage. Cette position est tellement contraire aux premiers éléments de l'amitié et de la société, qu'elle ne tarde pas à abolir l'une et l'autre; car où serait, je vous prie, la raison d'un rapprochement entre des âmes qui ont cessé de communiquer, qui n'ont plus rien à se dire, et qui, lorsque le hasard les fait rencontrer, n'ont d'autre soin, dans l'entretien même qui devait les réunir, que de maintenir la distance qui les sépare? Il vaut mieux se toucher, même en se heurtant, que de s'éviter toujours. Un éclat vaut mieux, fait moins souffrir, éloigne mutuellement beaucoup moins que cette défiance hostile, qui s'aigrit par sa durée même, et devient dans notre cœur une haine sans motif et sans nom. Le premier choc de deux opinions colluctantes peut, je l'avoue, être bien rude; mais on se connaît du moins; on n'a plus d'embûches à craindre, d'arrière-pensée à supposer; on connaît jusqu'au fond le principe de cette division; on la mesure, et ce qui se mesure n'est jamais infini;

il n'y a d'effrayant que ce qui est incommensurable. Une opposition qu'on s'avoue mutuellement n'est déjà plus si profonde; deux cœurs qui s'ouvrent l'un à l'autre ne sont pas entièrement séparés; et s'il arrive quelquefois qu'à la suite d'une explication l'on se trouve plus divisé qu'on ne le croyait, combien il est plus fréquent de voir inopinément diminuer l'intervalle! Dans tous les cas, on s'est donné un gage d'estime et de confiance; les discussions qui en résultent peuvent être vives, aigrissantes, j'en conviens, mais beaucoup moins que le ressentiment et le dépit qui s'accumulent dans un cœur fermé. Et quand il en serait autrement, dites-nous le remède; car vous le savez sans doute. Le remède (et certes il est sûr), c'est d'abolir les convictions et d'éteindre la conscience; car s'il n'y a de paix ni dans le silence ni dans la franchise, il faut faire en sorte qu'il n'y ait rien à taire comme rien à dire, et nous revenons au système qui fait de la société une ruche, une fourmilière, et rien de plus.

A ce prix même, vous n'aurez pas la paix dans la cité, où, à défaut de convictions, il y aura des opinions; à défaut d'opinions, des intérêts; ces opinions et ces intérêts s'ennoblissant du nom de la conscience, qu'on invoquera toujours jusqu'à ce que son nom même soit aboli. Guerre de parole, guerre de plume, il y en aura toujours : grand bruit, franchise d'apparat, où la conscience n'est pour rien; toujours, au milieu de ce fracas, même discrétion, même réserve, même déguisement de la pensée intime, mêmes men-

songes silencieux. Non, ce n'est pas la conscience qui fait tant de bruit, ce ne sont pas les vraies convictions qui troublent ainsi le repos du public. Quand nous aurons des convictions sérieuses, puisées au fond de notre conscience, nous pourrons être divisés, mais nous serons calmes et modérés; c'est l'opinion qui corrompt la conviction, et les préoccupations de l'esprit qui traînent sur la place publique et roulent dans la poussière des grands chemins les graves et sincères inspirations de l'âme. Le sérieux est naturellement tranquille, et à mesure que nos opinions sont plus sérieuses, elles compromettent moins la paix. La conscience, introduite dans nos débats, en aurait bientôt adouci l'aigreur et ennobli le caractère.

Ah! la guerre n'est pas entre les consciences, et seules à seules elles s'entendraient. La guerre est entre les intérêts; la guerre est entre les intérêts et les consciences. Disons mieux : la conscience, dont la tendance et la prétention avouée est de régler le monde aux dépens des passions, les voit toutes ralliées contre elle; notre égoïsme l'a mise à l'index; et partout où elle se montre, le *moi* inférieur, la chair, qui se sent menacée, sans bien savoir comment, pousse un cri d'alarme qui d'âme en âme, ou plutôt de ruine en ruine, va éveiller l'écho. Il n'est pas besoin d'une manifestation énergique, et sur un point important : que l'intention de soustraire son âme au domaine universel, et d'obéir aux inspirations intérieures, soit seulement reconnue; il suffit. L'instinct de la nature humaine lui signale un ennemi, un obstacle dans cet

individu qui ne menace rien, qui ne prétend à rien, mais qui semble élever une prétention énorme, car il veut être lui-même. Si, dans l'accord factice des opinions agglomérées, l'isolement d'un esprit qui se refuse, par une raison quelconque, à faire masse, déplaît et irrite; si l'intolérance des multitudes, en matière d'opinion, est excessive et cruelle, une opposition, ou, pour mieux dire, une résistance qui paraît venir de plus haut que l'orgueil ou le caprice, qui paraît enracinée dans le sentiment du vrai et du juste, en un mot qu'on reconnaît pour originaire de la conscience, une telle résistance, parce qu'elle est la plus digne et la plus noble, soulève bien plus que toute autre notre intolérance naturelle. Elle a, par-dessus toute autre, le tort de nous humilier, celui de nous manifester cette loi qui nous jugera un jour, qui, dès aujourd'hui, nous juge et nous punit, le tort enfin de nous faire prévoir une résistance invincible. Tout cœur vendu à la passion renferme, par anticipation, une secrète sentence d'ostracisme contre l'âme que son obéissance à la loi intérieure munit d'un privilége d'indépendance. Aristide est toujours sous la menace de l'exil. Et n'est-ce pas un exil qu'une conviction qui nous isole parmi nos semblables, et, ne laissant subsister que les rapports extérieurs, interrompt le commerce des esprits?

Et c'est précisément cet exil, ce sont tous ces dangers attachés au culte de la conscience qui lui donnent un irrécusable caractère de devoir. Je ne crois pas aux devoirs sans périls; et une obligation me

semble d'autant plus impérieuse qu'elle est entourée de plus de sacrifices. Le sacrifice et le devoir sont choses corrélatives. Si la profession de nos convictions ne nous exposait à rien, ne menaçait aucun de nos intérêts, je douterais qu'elle nous fût commandée. Rien n'est commandé que ce qui peut nuire; et le danger est le sceau et la sanction de la vertu. Soyez donc avertis : et lorsque vous entendez la multitude gronder, lorsque l'excommunication sociale, fulminée d'avance contre l'indépendance des opinions, vous paraît imminente, que ce redoutable murmure s'ajoute, pour la renforcer, à votre voix intérieure; comprenez l'urgence du devoir d'après la gravité des menaces; respectez davantage votre conviction, puisqu'on l'insulte davantage; et sentez que chaque attaque dont elle est l'objet lui donne un titre de plus, un droit de plus d'être manifestée, une consécration nouvelle, un gage de puissance et d'avenir. A mesure que l'orage sera plus fort, et la colère publique plus vive, vous connaîtrez que la vérité, qui grandit dans votre conscience, grandit aussi dans la conscience publique.

Après tout, il serait par trop simple d'imputer les troubles de la société à ceux qui cherchent et qui disent la vérité, et d'en absoudre ceux qui la méprisent et la repoussent. Cette justice distributive distribue singulièrement le blâme et la louange! Et pourquoi n'accuserions-nous pas du mal dont on se plaint ceux-là précisément qui s'en plaignent? Il y a deux moyens d'avoir la paix : que ceux qui savent la vérité se taisent; que les autres la laissent dire et l'écoutent; de

ces deux manières la paix est également assurée ; mais pourquoi préférer le premier moyen ? Est-il donc plus naturel et plus équitable de dire à ceux-là de se taire que de dire à ceux-ci d'écouter ? Et à moins d'affirmer que la vérité n'est rien, et que l'homme ne lui doit rien, ne faut-il pas reconnaître que la paix, puisqu'il s'agit de paix, doit être achetée par l'attention des seconds plutôt que par le silence des premiers ? Ce n'est donc pas contre ceux-ci, c'est contre les autres qu'il faut invoquer l'intérêt de la paix. Les vrais auteurs des discordes sociales sont les adversaires de la libre manifestation des croyances, ceux qui, selon l'expression de saint Paul, « retiennent la vérité captive dans l'injustice. »

Si l'on étend son regard au delà des accidents et des apparences, si l'on embrasse l'ensemble des temps et des phénomènes, on avouera que cette franche mais sérieuse manifestation des croyances, bien loin d'ébranler la société, est au contraire ce qui l'affermit et la conserve. Ces secousses dont vous vous alarmez, ce sont des pulsations ; ce mouvement c'est la vie. Les idées morales, qui sont le vrai ciment de la société, se dissoudraient et disparaîtraient toutes à la fois le jour qu'il serait reconnu que la conscience, qui est leur siége, n'a pas le droit de se manifester. N'oublions pas que toute action morale est une profession de foi : il faudrait donc proscrire les actions avec les paroles ; et par cela même qu'il ne serait pas permis de prononcer ses convictions, il ne serait pas permis de les suivre, et la suppression d'un devoir entraînerait celui

de toute la morale. Serait-ce là, oui ou non, mettre la société en lambeaux? Ceux donc qui, malgré le péril et les oppositions, rendent gloire à leurs convictions personnelles en les manifestant, maintiennent le principe même de la morale, et le maintiennent d'autant mieux qu'aucun avantage direct, mais un danger plutôt, s'attache pour eux à cette manifestation. La vérité d'ailleurs, la vérité en elle-même n'est-elle d'aucun avantage à la société? Lorsque, à travers mille dénégations, une vérité vient à être enfin reconnue, ne reconnaît-on pas tout d'un temps qu'elle était une partie égarée du patrimoine de l'humanité, une véritable nécessité sociale? Ce qui pulvériserait la société, ce ne sont pas les secousses que la discussion lui imprime, c'est l'immobilité où le silence la ferait languir. Les orages de l'atmosphère ne sont pas plus nécessaires à l'économie de notre globe que ne le sont à la société humaine les orages de la pensée. Là comme ailleurs, c'est le mouvement qui conserve, c'est le repos qui détruit. Oter de la vie des peuples l'obstination de la pensée et l'opiniâtreté des consciences, c'est refuser à la société son lendemain, c'est ouvrir à la civilisation un profond et silencieux tombeau. Le lien social ne se dissoudra jamais que par voie de putréfaction. Et il faut dire à ceux pour qui le silence est la paix, pour qui la mort est l'ordre, que les vrais protecteurs de la société, ceux à qui elle doit de conserver encore quelque cohérence et quelque unité, sont ceux-là mêmes au nom desquels se rattachent, dans l'histoire, des souvenirs de lutte, de per-

sécution et de martyre. Chacun de leurs sacrifices nous a valu un des biens de notre civilisation, chacun de leurs combats un des gages de notre paix.

Ce que j'ai dit de la conviction en général est nécessairement vrai de la conviction religieuse; et il ne resterait, sur celle-ci, rien d'essentiel à dire, si le devoir dont elle subit l'empire, en commun avec toutes les autres convictions de la conscience, n'était pas, quant à elle, plus absolu, plus important, plus impérieux, plus sacré. C'est cette différence principalement que nous avons à marquer, ce degré que nous avons à mesurer.

CHAPITRE III.

DU DEVOIR DE MANIFESTER LES CROYANCES RELIGIEUSES.

La question spéciale que nous abordons maintenant convoque autour d'elle, si nous pouvons nous exprimer ainsi, bien plus d'intéressés que la précédente. En imposant aux membres de la société humaine le devoir général de professer leurs convictions, nous avons tacitement exempté une foule d'hommes réduits par leur destinée à un petit nombre d'idées élémentaires, usuelles, soustraites par là même à la discussion, et dont la manifestation formelle n'est jamais pour eux une nécessité. Il n'en est pas ainsi des croyances religieuses, à moins qu'on ne suppose qu'une foi personnelle et consciente d'elle-même est l'attribut exclusif de quelques privilégiés. Nous partons du principe opposé. Nous ne croirions pouvoir supposer sans impiété, ni que la foi soit l'affaire de quelques-uns, ni qu'il y ait une véritable foi chez celui qui ne peut rendre compte de sa foi. Nous pensons, avec Pascal, qu'il y a plusieurs manières très différentes, mais également bonnes, d'être convaincu, et qu'il y a toujours au moins une de ces manières à

la portée du plus ignorant et du plus simple des hommes. Les religions dites *d'autorité* n'apportent point d'exception à cette règle. Toujours faut-il et toujours pouvons-nous savoir pourquoi nous croyons à ceux qui se chargent de croire pour nous. La vocation à professer sa croyance est donc universelle comme la vocation à croire; d'où il suit que, dans cette partie de notre travail, nous nous adressons, autant qu'il dépend de nous, à tous les hommes sans distinction.

La portion de notre tâche dont il nous reste à nous acquitter, peut sembler, selon le côté dont on l'envisage, la plus aisée et la plus difficile. La plus difficile, si nous considérons en lui-même le devoir qu'il s'agit de recommander. Car, manifester notre conviction religieuse, c'est tirer de notre âme, pour le produire au grand jour, ce que notre âme renferme de plus profond, ce qui, en toute situation publique et privée, est de l'intérêt le moins immédiat et le moins *actuel*, et pourtant ce dont la manifestation compromet davantage le repos de notre vie. Comment obtenir, je dis plus, comment réclamer une profession d'une nature si délicate, d'une utilité si éloignée, d'un danger si prochain? — Cette partie de notre tâche paraîtra, d'un autre côté, la plus aisée, si nous considérons que nous y sommes en quelque sorte aidés par tout le monde, puisque le devoir que nous réclamons, tout le monde le réclame, et qu'à en juger par l'ensemble des faits, aucune exigence n'a jamais été plus constante ni plus pressante. En effet, une nécessité

mystérieuse a, de tout temps, contraint les hommes à se demander les uns aux autres, à se rendre les uns aux autres, un compte exact de leurs croyances respectives. Il semble que la manifestation de la conviction religieuse de chacun, est à la fois ce qui lui répugne le plus et ce qui importe le plus à tous; à la fois ce dont la société a le moins affaire et ce dont elle a le plus de souci; ce dont elle peut le mieux se passer et ce dont elle se passe le moins; la chose la plus étrangère et la chose la plus essentielle à la vie; la plus extérieure et la plus intérieure aux affaires de ce monde. Au milieu, ou plutôt au fond de toutes les préoccupations de la vie humaine, toujours cette préoccupation se retrouve; en arrière de toutes les questions, celle-là se pose; et quelle que soit la raison de ce phénomène, toujours est-il certain que la question religieuse qui, jour à jour, d'homme à homme, et d'un point de vue rapproché, semble n'exciter et ne mériter qu'un intérêt peu vif, ne point réclamer une solution prompte ni une application immédiate, que cette question, sans cesse debout, toujours en instance, ne s'ajourne point, ne s'endort jamais, domine toutes les questions, leur survit à toutes, et, depuis l'origine du monde, planant sur l'humanité, l'accompagnant à travers toutes ses phases, peut être appelée à bon droit la question humaine par excellence.

Quand la gloire, l'intérêt matériel, le culte de la pensée et des arts, ou quelque passion sociale semblaient absorber les esprits, et suffire aux besoins de

l'âme, l'idée de l'infini, comme celle par laquelle toutes les idées du fini s'expliquent et se légitiment, l'idée de l'infini, hors duquel, sans lequel, l'homme ne se rend raison de rien, et qu'il cherche dans tous les objets de ses poursuites, cette idée veillait infatigable dans les cœurs, y prenait le nom de Dieu ou des dieux, y créait ou y conservait la religion. Bon gré, mal gré, l'homme était entraîné à régler cette grande affaire; les plus indifférents s'y prêtaient en silence; les lois y pourvoyaient; la république s'y coordonnait; et l'ensemble des affaires humaines s'organisait de soi-même autour de l'idée de Dieu. Tous les grands moments de la vie publique consacraient cette idée. Toutes les grandes questions, de gré ou de force, remontaient jusqu'à elle. Et à mesure que des circonstances graves éveillaient de graves problèmes, la solution cherchée conduisait insensiblement les esprits vers la source d'où jaillissent nécessairement toutes les erreurs ou toutes les vérités sociales. Ce qui se montrait à la base de la vie de tous ensemble semblait aussi devoir être à la base de la vie de chacun. Non pas tous les jours, mais une bonne fois pour toutes, on demandait compte à l'individu de sa croyance; c'était, en intention, lui demander compte de ce qu'il était; jusque-là énigme vivante, être sans nom, à ce moment il se nommait, et la société croyait le connaître. Que l'on prenne au hasard un moment de l'histoire, ce phénomène frappera moins; qu'on embrasse l'ensemble des annales humaines, on verra que le premier besoin des hommes, le besoin que rien jamais n'a effacé

ni distrait, c'est d'être au clair, à cet égard, et sur leur propre compte et sur le compte les uns des autres.

Signalons ici un trait de notre époque. Les partis se donnent beaucoup de mouvement et font beaucoup de bruit; la vie politique paraît très intense à la surface de la société; mais on ne doit pas s'y tromper : derrière ces apparences, on trouverait un fond très épais et très inerte, le vrai fond des cœurs, un grand indifférentisme politique. L'esprit turbulent des factions ne me paraît pas plus alarmant que cette sorte d'incrédulité ou d'irréligion politique. Elle n'est, à mon sens, ni le remède, ni le contre-poids de l'égoïsme perturbateur. A une vie déréglée, mais forte, ce n'est pas la mort qu'il faut opposer, mais la vie. On ne peut désabuser de l'erreur qu'en lui tendant la main du côté par où elle est vérité; car toute erreur a un côté vrai, et la sympathie est la première condition d'une réprimande utile. Les esprits emportés, mais sincères, n'ont rien à apprendre et ne veulent rien recevoir des esprits alanguis et morts; l'enthousiaste de liberté et d'égalité ne laissera pas modérer son zèle ou régler ses élans par l'homme en qui il ne reconnaît nul attachement pour l'égalité ni pour la liberté. L'exagération de l'espérance ne cherchera pas son guide et son frein chez l'homme qui n'espère point, ni les prétentions excessives chez l'homme qui fait bon marché de tout. La classe des indifférents en politique, vulgairement nommée celle des honnêtes gens, fait plus de mal à la société, avec

tout son respect pour les lois et toute sa soumission à l'autorité, plus de mal, du moins à la longue, que ne peuvent lui en faire des esprits impétueux et des opinions extrêmes. Or il est très vrai que les deux maux opposés que nous venons de mettre en parallèle ont une même origine : l'absence d'une conviction religieuse. Les uns, à qui une religion quelconque est nécessaire, s'en font une de la politique, aux intérêts de laquelle ils attachent un faux caractère d'infini. Les autres se résignent à n'en avoir aucune, ou, ce qui revient presque au même, à n'en avouer aucune. Ils ne donnent aucun gage à leur croyance, qui, indignée de ce lâche refus, peu à peu se retire de leur cœur. Or si dans un cœur que la foi religieuse a déserté, la foi morale conserve à grand'peine un asile, si les convictions morales sont nécessairement inconsistantes et précaires sans l'appui des convictions religieuses, combien plus les convictions politiques, qui sont, de la conviction morale, la partie je ne dirai pas la plus excentrique, mais au moins la plus éloignée du centre? En thèse générale, car j'admets des exceptions, il n'y a qu'indifférence politique chez les hommes que la religion laisse indifférents; et comme à côté d'eux nous ne trouvons que des esprits excessifs qui ont transformé la politique en religion, ou pour que leur politique fût quelque chose, ou pour être quelque chose eux-mêmes, il en résulte qu'en dépit des apparences, la vraie vie politique n'est presque nulle part. Si la famille n'existe, au plus beau sens du mot, qu'à l'ombre de la reli-

gion, la patrie n'existe en aucun sens pour un peuple irréligieux; et comme elle tient au cœur de l'homme par un lien moins immédiat que la famille, c'est aussi avant la famille qu'elle est atteinte et détruite dans le cœur par l'irréligion. Or l'irréligion, soyez-en sûrs, est partout où la religion se voile et se tait. Toute la vie humaine se réfléchit dans la religion, toute la religion dans la vie humaine; l'histoire de l'humanité est l'histoire de ses croyances, l'histoire des croyances de l'homme est l'histoire de l'homme lui-même. En remontant de siècle en siècle, on trouvera que toutes les grandes phases de l'humanité correspondent ou aboutissent à une grande révolution de la pensée religieuse.

Qui ne croirait, après tout cela, que la cause que nous plaidons aujourd'hui est gagnée d'avance dans tous les esprits? Mais il ne faut pas prendre pour une libre unanimité l'empire universel d'une nécessité logique. Combien de lois la nature humaine subit sans les aimer! Tel est en particulier l'empire d'une idée vraie. Longtemps avant que les faits s'y conforment, elle a pénétré dans la conscience, d'où on l'entendra plus tard, sûre désormais de la victoire, réclamer le monde qui lui appartient. Le monde frémira, mais le monde se soumettra. Ainsi disparaît la contradiction. Ce n'est pas volontiers que l'homme livre à l'homme les secrets de sa conscience, aussi longtemps du moins que rien en lui, excepté sa conscience, ne réclame cette manifestation. Prenez l'ensemble des hommes : il ne tient pas à eux qu'une convention unanime ne

tire à jamais un épais rideau devant cette scène intérieure où s'exécute entre la conscience et la passion un drame sans fin. Mais si, sur ce point, la résistance peut souvent réussir à l'individu, la loi, peu sentie par chacun et dans tel moment donné, a son effet en grand, domine la société, et s'empare des temps. Force nous est de nous occuper de l'infini; force nous est même d'en introduire l'idée, je ne dirai pas dans chacun des actes de la vie privée et publique, mais à la tête de chacune des institutions qui régissent l'ensemble des choses humaines.

Loin d'ici et pour jamais les misérables commentaires du matérialisme. Laissons ses derniers disciples faire de l'infini une invention de la politique, ne voyant pas que cette invention elle-même suppose un besoin de l'humanité, et que ce besoin est un besoin logique. Sous air d'inventer, que fait-on autre chose que transcrire, que rendre l'esprit humain à ses tendances, à sa nature, à la vérité? Qu'est-ce donc que le fini, si l'infini n'est pas? Qu'est-ce que le relatif sans l'absolu? Où est la raison, où est la certitude de quoi que ce soit, où est le bon sens hors de cette première *donnée?* Qui donc comprendra la matière sans l'esprit, et qui s'expliquera l'infini matériel que par l'infini spirituel? Que de telles idées aient pu être traitées de paradoxales, c'est une des plus grandes marques de notre chute, car elles sont le premier *postulat* de toute pensée, et, si je puis dire ainsi, la raison première de notre raison. Nous sommes plus certains de l'esprit que de la matière, et de l'infini

que du fini. Et l'instinct, affaibli peut-être chez chacun des membres de l'humanité, et chez quelques-uns en apparence détruit, l'instinct du divin comme explication de l'humain, se retrouve dans la masse de l'humanité : cette vérité y reparaît, de même que les eaux d'un lac offrent à mes yeux cette belle teinte d'azur que je n'apercevais dans aucune des gouttes de cette masse liquide.

Interrogeons cette humanité, en qui l'homme, qui est incomplet et fragmentaire dans chaque individu, se retrouve complet, je veux dire en possession de tous les attributs que la chute lui a laissés. Ses réponses auront un double effet : elles nous apprendront à la fois ce qu'est aux yeux de l'humanité, c'est-à-dire de l'homme vrai, la question religieuse, et quelle est, en ces matières, l'importance et la nécessité d'une franche manifestation. De l'une de ces idées le passage dans l'autre est inévitable.

A ne voir que la surface des choses humaines, on ne dirait pas que la question religieuse, posée ou résolue, est partout présente, et que toute vie en est une formule. Mais traversons cette première couche; nous trouverons que l'empirisme vulgaire, qui semble être la seule philosophie des masses, recouvre une autre philosophie. Encore une fois, ne vous arrêtez pas à l'individu, voyez l'homme générique : vous reconnaîtrez qu'il n'est point si dénué de principes, qu'il en sent le besoin, et qu'il rattache toute sa pensée et toute sa vie à quelques idées premières. Quoique ses besoins et ses passions ne lui rendissent point

nécessaire un système sur l'univers, il s'en est fait un cependant; c'a été, je puis le dire, un de ses premiers soins; et l'on dirait qu'il n'a pas cru pouvoir arranger sa vie avant d'avoir arrangé le monde. Que d'abord il ait arrangé sa vie, le monde après, on peut le croire; mais il n'en est pas moins vrai qu'il a prétendu conformer, subordonner sa vie à l'idée qu'il se faisait de l'ensemble des choses, ensemble où Dieu lui-même est compris, si plutôt Dieu lui-même n'est de cet ensemble le lien, le vrai sens, le nom propre, le *moi*, si l'on peut parler ainsi. Si l'homme s'est fourvoyé dans cette recherche, si sa route a dérivé bientôt vers les erreurs du panthéisme et du polythéisme, un fait n'en reste pas moins constant : c'est que sa vie séparée du principe de toute vie, le fini détaché de l'infini, eût paru à sa raison une souveraine déraison : toute solution lui a semblé bonne au prix d'une vie livrée au hasard. Dans la sphère de l'obligation et de la responsabilité morale, même empire de la logique. Envers qui obligé, envers qui responsable? Cette question ne pouvait trop haut aller chercher sa réponse. Il n'a pu appartenir qu'à des philosophies individuelles, tout au plus à des écoles, de faire ressortir la vie morale à quelque chose de moins vaste que l'infini, de moins grand que Dieu, ou bien à je ne sais quel infini impersonnel. Dans ce dernier essai de solution, la vérité, la loi de notre nature se faisait jour encore; c'est toujours le besoin de l'infini. Mais tandis que les esprits subtils se faisaient leur sentier à part, l'humanité, mieux inspirée, se dirigeait fran-

chement vers l'infini personnel, vers Dieu, en qui seul elle trouvait l'objet, la règle et la sanction du devoir.

Les préoccupations des sens et les distractions de la vie peuvent seules nous dissimuler cette impérieuse nécessité, à la fois logique et morale. Qu'une cause quelconque, et par exemple une abstraction forte, nous isole tout à coup du monde extérieur, et nous mette, pour un moment, face à face de nous-mêmes, elle nous mettra par cela seul face à face de l'infini, auquel notre existence se rejoint d'elle-même, dès que les rapports inférieurs ont cessé de se faire sentir. Dans ces moments de recueillement et de vie intime, nous sentons que notre relation fondamentale et vraie est avec l'infini, que nos racines s'y enfoncent, et que par là seulement notre existence a un sens. Alors nous sentons que Dieu est l'idée des idées, la vérité des vérités; que non-seulement il enveloppe toute notre existence, mais qu'il en pénètre toutes les parties; que sa pensée réclame comme lui-même un droit de toute-présence, qu'elle veut être mêlée à la fois à tous les éléments et successivement à tous les moments de notre vie; que cette vie, pour avoir une raison, doit, non-seulement une fois pour toutes, mais à chaque instant, recevoir Dieu tout entier; qu'il en doit déterminer, régler chaque pulsation; en un mot, que la plus haute des idées nous est aussi la plus proche, que le sublime et le nécessaire ne sont qu'un, que Dieu est le pain de la pensée.

Quoi que fasse l'homme d'ailleurs, et quoi qu'il prétende, il ne peut faire que sa vie ne se règle et se

mesure sur sa connaissance ou son ignorance des choses éternelles. Visiblement ou invisiblement, d'une manière positive ou négative, il y rapporte tout. Forcément il a des principes. Suivant que Dieu est ou n'est pas, et suivant ce que Dieu peut être, l'homme sera tel ou tel. Telle sa croyance, tel lui-même. Il n'est aucun individu qui ne soit prêt à convenir que la différente solution de ces questions premières entraîne dans la vie les plus graves conséquences; que tout, sans réserve, tient à ce seul point; que tout notre être en est modifié et déterminé, et que, dans un sens général, mais profond, savoir ce que nous croyons, c'est connaître ce que nous sommes (1).

J'ai dit, et j'y reviens : dans un sens général, mais profond. *Général*, parce que la conséquence pratique de nos croyances ne peut, par différentes raisons, se reconnaître dans chaque détail, ni surtout à la surface de notre vie. Bien des causes rendent ces détails indépendants, du moins en apparence, de la solution que notre conscience a donnée au plus grand de tous les problèmes. Mais, avons-nous dit, c'est dans un sens *profond* que notre foi nous caractérise, parce que, en effet, c'est ce qu'il y a de plus profond dans notre être, les sources mêmes de notre vie morale et philosophique, qui reconnaissent l'empire de notre

(1) « Il n'y a presque point d'action humaine, quelque particulière qu'on la « suppose, qui ne prenne naissance dans une idée très générale que les hommes « ont conçue de Dieu, de ses rapports avec le genre humain, de la nature de leur « âme et de leurs rapports envers leurs semblables. L'on ne saurait faire que ces « idées ne soient pas la source commune dont tout le reste découle. » (M. DE TOCQUEVILLE, *de la Démocratie aux États-Unis*. Deuxième partie.)

croyance religieuse. Si cette croyance elle-même n'est pas profonde, notre vie aussi ne le sera pas; mais elles le seront l'une et l'autre dans une proportion réciproque; et certainement, au moins, la vie ne sera jamais *plus* profonde que la croyance. Celle-ci marquera toujours, d'une manière sûre, le *nec plus ultrà* de l'intensité de cette vie intérieure.

Malgré tous les efforts qu'on pourrait tenter pour ramener la conviction religieuse dans la catégorie des idées spéculatives ou des opinions, on ne peut faire qu'elle n'ait un caractère à part, et qu'elle ne pénètre la vie; car elle est, à bien dire, une partie essentielle de notre vie. Elle touche de si près aux parties morales de notre existence, qu'elle ne s'en distingue pas. Quelque moralité, que je ne veux pas évaluer, peut bien avoir dans l'homme une réalité propre; j'admets, sauf explication, une *foi au devoir*, indépendante de la foi en Dieu. Mais supposez que cette dernière, la foi en Dieu, existe ou surgisse dans une âme, quelle différence en ferez-vous d'avec la foi morale? Quel autre siége lui donnerez-vous que la conscience, c'est-à-dire que le siége de la vie morale? Et comment ferez-vous pour que la foi en Dieu ne soit pas une partie intégrante de cette même vie? Par cette foi, dans cette foi, l'homme ne vit-il pas? Qu'est-ce donc que cette foi, si ce n'est pas de la vie? Quel moyen d'obscurcir cette vérité, et d'empêcher que les témoins de votre foi ne se croient par là même les témoins de votre vie?

Or, il en est ainsi. Mais, pour rester dans les

limites du vrai, une distinction est ici nécessaire.

On n'est pas si accoutumé à demander compte à notre moralité de la foi qui lui sert d'appui, qu'à notre foi de la moralité qu'elle doit produire. Lorsque notre moralité extérieure contente, on n'a pas l'air de s'inquiéter beaucoup de ses motifs, et surtout de ses principes. Mais, en revanche, des principes étant connus, on en réclame impérieusement les conséquences. Chacun exige de chacun, à la rigueur, que sa foi se traduise dans ses œuvres. On conçoit bien une disproportion en thèse générale, on ne l'admet pas dans le détail. L'inconséquence de la vie avec les principes est jugée sans miséricorde. Dans ce calcul de proportion, traité sur le pied d'une opération mathématique, on ne fait pas grâce d'une fraction. Sévérité toujours injuste en celui qui l'exerce, mais toujours juste en elle-même. Ou plutôt justice implacable, que le plus indulgent est contraint d'exercer, parce que ce n'est pas lui proprement, mais quelque chose en lui de plus grand que lui-même, qui apprécie et qui prononce. Et ne croyez pas qu'on se trompe sur la mesure du principe et sur sa portée. On peut bien connaître imparfaitement ce qu'il est dans la pensée de celui qui le professe; mais, une fois connu, le reste l'est aussi. Les conséquences sortent d'elles-mêmes, et vont, dans notre esprit, aussi loin précisément qu'elles doivent aller. On pénètre d'un coup d'œil tout ce qu'une conviction quelconque renferme d'exigences. Qui connaît bien ce que je crois, sait aussi bien ce que je dois.

Mais cela même suppose que l'on sent ce que valent des principes, et vous verrez, en y regardant d'un peu près, que si l'on est attentif aux conséquences de nos principes, on n'est pas indifférent aux principes eux-mêmes d'où les conséquences découlent. Notre jugement définitif sur la valeur d'un agent moral n'a point et ne peut point avoir une autre base. Pour être véritablement satisfait d'un de nos semblables, nous lui supposons, souvent gratuitement et à la légère, certains principes ou certains motifs : et cette supposition bénévole est le vrai fondement de l'affection et de l'estime que nous lui portons. Et si nous découvrons que des motifs honorables ou des principes déterminés ont manqué à la conduite qui avait eu notre approbation, nous cessons de l'approuver, ou n'en approuvons, à parler exactement, que l'extérieur et les résultats. Nous savons bien que toute action particulière et tout ensemble de vie est l'effet d'un motif ou la conséquence d'un principe. Nous savons encore qu'elle n'est morale qu'autant que le motif qui lui a donné naissance est un principe, c'est-à-dire une idée, non un instinct ou un intérêt. Nous savons, nous sentons du moins, que tout ce qui ne vient pas de là, tout ce qui n'a pas une origine spirituelle, tout ce qui ne se rattache pas à quelque chose hors de nous et au-dessus de nous, tout ce qui ne porte pas le caractère de l'obéissance et de l'obligation, tout ce qui, dans le sens le plus général du mot, n'est pas *religieux*, n'a véritablement aucune valeur morale. Et c'est pourquoi, encore que toute

vie ne soit pas conforme et proportionnée à son principe, nous ne laissons pas d'attacher une grande importance aux principes d'un homme, lorsque nous pouvons juger que la profession qu'il en fait est désintéressée et par conséquent sincère. Toute croyance réelle est à nos yeux un fait moral et presque un acte. Une curiosité sérieuse et mêlée d'anxiété nous fait désirer de connaître celle des hommes qui nous entourent. Leurs actions ne nous les révèlent pas assez. Nous sentons qu'entre eux et nous, malgré la claire signification de leurs actes, il y a de l'obscurité ou de l'équivoque, jusqu'à ce que leurs principes nous soient connus. Le mystère ou l'incertitude, sur ce sujet, nous impatiente, nous trouble. Et ceux mêmes qui disent le plus souvent : Que m'importe ce que cet homme pense, pourvu que je sache ce qu'il est? sont beaucoup moins étrangers qu'ils ne se l'imaginent à cette curiosité inquiète ; ils ont beau distinguer et même opposer ce qu'un homme pense et ce qu'il est : ils ne peuvent se nier à eux-mêmes que ce que pense un homme, c'est ce qu'il est ; que la pensée, j'entends la pensée morale, la pensée de la conscience, est l'homme lui-même.

Qu'on ne se laisse pas tromper par quelques apparences : la société ne peut être indifférente à ce que pensent ses membres. Avant que leurs actions aient eu le temps de la rassurer, et même après que leur conduite l'a rassurée, elle sent le besoin de connaître le vrai sens de leur vie, c'est-à-dire l'idée qui préside à l'ensemble de leurs actes. Elle a le sentiment qu'on

ne peut, en général, vivre sans principes; que du moins sa vie à elle, sa vie de société, ne s'en passe point; une société, composée en totalité, ou seulement en majorité, d'individus sans principes, ne paraît pas une société. La société éprouve le besoin de connaître la conscience de l'individu. Non pas pourtant qu'elle espère pouvoir, avec certitude et précision, de ce qu'il pense conclure ce qu'il fera; mais en réduisant à sa valeur l'action des principes sur la vie, elle n'estime pas cette valeur nulle; en bien comme en mal, elle la croit considérable; et quoique les actions aient un langage, elle ne s'en contente pas; elle ne croit connaître un homme que quand elle connaît sa pensée; et comme l'idée de Dieu est l'idée suprême, le principe au-dessus duquel il n'y a point de principe, comme cette idée enfin est l'idée sociale par excellence, elle a souci de savoir quelle place et quelle forme a cette idée dans l'âme des individus qui lui appartiennent.

Sans avoir fait tous ces raisonnements, ou plutôt sans s'apercevoir qu'elle les fait, l'humanité conclut comme les ayant faits. Je ne dirai pas que la forme sous laquelle elle exprime cette conclusion soit parfaitement régulière. Quoi qu'il en soit, il est certain que si la religion n'était à ses yeux qu'une spéculation de l'esprit, elle ne s'enquerrait de la vôtre que dans un intérêt de pure curiosité. Quel que soit notre penchant à exercer de l'autorité sur l'opinion de nos semblables, quelle que soit notre impatience de toute opinion qui ne s'accorde pas avec la nôtre, cette in-

tolérance, naturelle à l'esprit humain, n'ira jamais, en matière de science ou de pensée pure, jusqu'au point de troubler la société. Un pédantisme atrabilaire a pu tenir lieu à quelques esprits arides du fanatisme, trop élevé pour eux. La haine tire parti de tout; et la ridicule controverse des *quisquis* et des *quanquam* a pu suffire au besoin de malfaisance de quelques pédants farouches. La persécution a pu être greffée sur cette misérable polémique. Mais ce sont des cas rares, des exceptions; et ici l'on voit bien plutôt la passion s'emparant d'une idée, qu'une idée suscitant la passion. Encore faudrait-il savoir si l'habitude des querelles théologiques n'avait pas fini par transporter le fanatisme et les excès de l'intolérance dans un domaine où, sans cela, ils n'eussent point pénétré. D'autres controverses plus graves dans leur objet, quoique essentiellement scientifiques, ont pu donner lieu à des faits semblables, et ne réclament pas d'autres explications; mais il en est une qui s'offre d'elle-même, et qu'on ne peut passer sous silence, parce qu'elle confirme la distinction même que nous cherchons à établir entre le sort des croyances spéculatives et celui des convictions religieuses. S'il y a eu, quelquefois, persécution exercée sur des sectes philosophiques, ou d'une secte sur une autre, c'est que la philosophie remue nécessairement ou réveille les mêmes questions que la religion; c'est qu'elle aspire, comme la religion, à résoudre le problème de la vie, et à donner à l'âme des lois; c'est que, pour tout dire en un mot, elle peut être considérée

comme une religion de l'intelligence. Il ne faut donc pas s'étonner qu'elle partage la condition de la religion proprement dite, et que, selon le cas, elle soit traitée de même.

Une doctrine religieuse a des conséquences pratiques trop impérieuses, et son action sur la vie individuelle et sociale est trop nécessaire et trop profonde pour qu'elle puisse jamais, du point de vue de la société, et surtout du point de vue du pouvoir, être envisagée avec indifférence. Je prie de remarquer, entre autres choses, que, plus est forte la dépendance où la religion place l'individu, plus elle l'investit, sous tout autre rapport, d'une haute indépendance. Toute religion est une liberté. En nous donnant à un maître, elle nous enlève à tous les autres. Si elle n'abolit pas des dépendances d'un autre ordre, elle les fait relatives d'absolues qu'elles étaient. Nous appartenons encore à la société, peut-être nous lui appartenons mieux, mais c'est d'une manière médiate; car jamais l'homme n'aura deux maîtres. C'est cette indépendance qui indigne les puissants de la terre, et même en général tous ceux dont elle n'est pas le partage. C'est dans cette haute retraite qu'on va poursuivre la liberté, comme si les sacrifices, quelquefois surabondants, qu'elle a faits à la société, ne suffisaient pas encore, comme si ce n'était pas assez, ou plutôt comme si ce n'était rien d'avoir livré les forces du corps et tous les biens de ce monde à l'intérêt social, aussi longtemps que cet holocauste n'a pas été complété par le sacrifice de l'âme. C'est de

la domination des âmes que le despotisme, soit des princes, soit de la foule, est surtout avide. Ainsi quand un homme fort a dérobé toutes les libertés d'une nation, que sa volonté est devenue, dans un pays, la loi des lois elles-mêmes, son ambition, ennuyée de n'avoir plus rien à dévorer, se tourne contre les croyances. C'est donc aux âmes désormais qu'il s'attaque, après avoir subjugué les corps. C'est qu'il ne peut tarder à sentir que l'empire sur les âmes, que dis-je? sur une seule âme, l'emporte autant sur celui des corps que l'âme elle-même l'emporte en excellence sur son enveloppe de poussière. Il ne supporte pas l'humiliation de connaître une sphère où l'homme le plus obscur exerce, par la seule force de la sympathie, un pouvoir plus grand que le sien. Un amer et profond sentiment d'envie s'empare de lui; il n'aura pas de repos que la force morale n'ait cédé sous le poids de la force physique, que cet autre Mardochée n'ait salué cet autre Aman, que l'âme, en s'abdiquant, ne l'ait délivré d'une odieuse rivalité. Que s'il rencontre, dans cette entreprise, une résistance inattendue, son impatience devient de la fureur, et il tue celle qu'il n'a pu avilir. Tel est le secret de bien des persécutions religieuses, mais surtout tel est le secret de l'atrocité où quelques-unes sont montées.

Il s'en faut toutefois que nous puissions rapporter à cette seule cause les maux dont la terre a été inondée au nom de la religion. Ils ont pris leur source dans cette idée éminemment vraie, que la religion

donne la vraie signification de tout homme et de toute société; qu'il n'y a rien de plus profond en nous, rien qui détermine plus décisivement ce que nous sommes; et que déclarer ce que nous croyons, c'est, en même temps et inévitablement, déclarer ce que nous voulons être. Tout esprit dominateur mis à part, il n'est pas étonnant que le pouvoir social ait partout, plus ou moins, été tenté de régler la croyance des citoyens ou l'enseignement du sacerdoce. Rien d'étonnant non plus si le sacerdoce a tenté de dominer, à l'aide de l'État, un fait de cette importance. A l'un et à l'autre il a fallu le secours des siècles, et ce n'était point encore assez, il a fallu le *veto* de la raison publique, pour se réprimer enfin. Peut-être, en certains pays, a-t-il fallu davantage encore : les progrès de l'indifférence religieuse. Mais nulle part le feu n'est éteint, parce que nulle part l'homme n'est changé; il ne verra jamais avec insouciance la pensée religieuse se produire et se manifester avec énergie; indulgent pour les religions philosophiques ou pour la philosophie religieuse, qui ne pénètre point jusqu'aux sources de la volonté et de la vie, il sera, à bon escient, sévère pour les croyances positives. Pourquoi? Parce qu'une croyance positive, c'est l'homme lui-même dans sa dernière expression; c'est l'homme à sa dernière hauteur; hauteur à laquelle il faudra qu'on s'élève, non pas pour le dominer (cela n'est pas possible), mais pour traiter avec lui et pour se le concilier. C'est la vraie personne, c'est le vrai *moi* de chaque homme : et voilà pourquoi l'on met tout en

usage pour l'annuler, ou pour le captiver, ou pour le modifier.

Je ne m'arrête pas à ces diverses tentatives, je remonte à leur principe et je m'y tiens. Elles m'apprennent qu'aux yeux de la société la conviction religieuse d'un homme constitue sa signification, mesure sa valeur, prédit sa vie. Tel est l'invisible point de départ de tant d'efforts et souvent de tant de violences. Eh bien ! j'en conclus sans hésiter que la croyance d'un membre de la société ne peut rester pour ceux qui l'entourent ni un mystère ni une équivoque. Si, comme nous avons cherché à l'établir dans la première partie de ce discours, l'unité spirituelle de la société, sa réalité dans le sens élevé du mot, tient à la communication mutuelle des pensées, et si la société ne possède réellement que l'individu qu'elle connaît, c'est surtout dans la sphère des convictions religieuses que cette vérité est sensible; on peut même aller plus loin, et dire que, quand nous pourrions garder par devers nous tout le reste de nos pensées, celles que nous entretenons sur la religion ne pourraient demeurer notre secret. Car notre conviction en ces matières nous qualifie si profondément et dans un sens si pratique, que la société ne sait ce qu'elle a en nous qu'autant qu'elle sait ce que nous sommes par rapport à Dieu.

Cela est plus frappant, je l'avoue, dans la sphère de la religion chrétienne qu'au point de vue de toute autre religion. Les autres croyances sont toutes superficielles au prix de celle-là; et c'est à cause de cela,

pour le dire en passant, que le christianisme a provoqué contre lui, et même suscité chez ses sectateurs, plus d'intolérance que pas une autre religion. La profondeur incomparable de ses dogmes, combinée avec les diverses passions du cœur humain, a dû en faire au milieu de la société une flamme active et dévorante, et de sa manifestation l'occasion d'une foule de violences et de calamités. Le christianisme est radical au plus haut degré, radical en morale. Il déracine une vie, il en plante une autre. Seul entre toutes les religions, il est en hostilité directe avec la nature humaine en ce qu'elle a de déchu, comme aussi seul il coïncide avec cette même nature en ce que le péché n'a pas atteint; le plus humain à la fois et le moins humain de tous les systèmes; paraissant à la fois nous accorder tout et nous refuser tout, et en effet accordant tout à l'humanité et refusant tout au péché. Nulle religion, par conséquent, ne détermine plus à fond l'être moral; en sorte qu'il y va de tout, quant à la vie, d'être chrétien ou de ne l'être pas, et de l'être d'une façon ou de l'être d'une autre.

On aura beau vouloir distinguer dans le christianisme le dogme et la morale; la morale, dit-on, naturelle et universelle, le dogme spécial et arbitraire. Le dogme chrétien est tout de suite une morale, mais une morale chrétienne; vouloir les distinguer, c'est vouloir distinguer un fleuve de sa source. Le dogme chrétien n'est pas plutôt exprimé qu'il détermine la vie; le vrai nom de Dieu donne le vrai nom de l'homme; dire ce qu'est Dieu, c'est dire ce que l'homme doit

être; et parce que Dieu, dans le symbole chrétien, se révèle sous des traits que la nature n'annonçait pas, la morale, à son tour, y revêt un caractère que la nature ne lui eût pas imprimé; elle y forme un homme nouveau dans toute la force du terme, un homme singulier, extraordinaire au point de vue de la nature, mais dans tous les cas un homme qui, jugé de ce point de vue même, est plus normal et plus accompli. Il y va donc de beaucoup de se prononcer sur le dogme chrétien; c'est déclarer par là même certains principes de conduite, c'est se rattacher à une morale ou à une autre; c'est dénoncer sa vie intérieure; c'est publier sa conscience; c'est donner la mesure de ses jugements et la règle de ses actes.

Il faut bien l'avouer : toutes les fois qu'on remonte aux considérations qui recommandent un devoir avec le plus d'empire, on remonte aux plus grandes difficultés de son accomplissement : d'ordinaire, indiquer le motif, c'est signaler l'obstacle. Ici, par exemple, rien ne peut rendre la franchise plus difficile que ce qui la rend plus obligatoire. C'est parce que telle doctrine religieuse entraîne tel principe de morale, telle règle de conduite, c'est parce qu'elle est un signalement de l'homme intérieur, qu'il répugne à tant de personnes de déclarer à quelle doctrine elles appartiennent. Et c'est tantôt parce que leur doctrine les blâme, tantôt parce qu'elle les loue, non pas toujours en elle-même, mais dans les caractères et dans les conséquences dont l'opinion l'a revêtue. Il est pénible d'exciter la répugnance ou l'aversion; il est pénible,

quelquefois davantage, d'exciter une attente à laquelle on sent trop qu'on ne peut pas répondre. S'il n'en était pas ainsi, pourquoi ferait-on mystère de ses opinions religieuses lorsqu'on ne fait mystère d'aucune autre? Pourquoi, lorsqu'on est ouvert et expansif sur tout le reste, se refuserait-on à cette dernière confidence? Pourquoi des communications de ce genre seraient-elles regardées en général comme le dernier effort de la franchise et le sceau de l'intimité? Pourquoi n'y a-t-il entière union, véritable transfusion d'une âme dans l'autre, qu'après qu'elles se sont dit ce qu'elles pensent et surtout ce qu'elles sentent sur l'invisible et sur l'infini? Pourquoi les êtres unis par les plus intimes des affections, dès que la communion spirituelle s'est formée entre eux, reconnaissent-ils avec surprise que jusqu'alors ils ne s'entendaient, ne se connaissaient, ne s'aimaient que par la surface, qu'il y manquait, suivant l'expression de Montaigne, « je ne sais quelle force inexplicable « et fatale, médiatrice de cette union, » ou que, selon la vérité, « Dieu est le vrai milieu de la vraie amitié? » Tous ces cas divers font ressortir la vérité de ce que nous avons dit. Un grand effet suppose une grande puissance, une grande puissance ne se déploie que contre une grande résistance, et une grande résistance n'a lieu que contre une grande nécessité. Ici la nécessité est morale: c'est un devoir; un devoir évident, pressant, mais pénible; car les conséquences, même à les enfermer dans le cercle le plus étroit, et à n'en chercher d'autres que celles qui se développent dans

l'enceinte des relations privées, sont effrayantes, il en faut convenir.

Et cependant, sans dépasser le point de vue de la morale et de la raison naturelles, cette franchise, qui paraît si difficile et si dangereuse, aurait des avantages réels; la réserve n'en a que d'apparents et de faux. La franchise romprait cette glace que la dissimulation épaissit et durcit de jour en jour; elle procurerait plus sûrement une paix plus solide; elle mettrait le dernier sceau à la confiance et à l'amitié. Vous redoutez des orages! Mais quels orages ne valent pas mieux que le calme plat où vous vivez? Calme sans paix et sans sécurité; car, dès qu'on ne peut supposer dans votre cœur une absence complète de préoccupation religieuse, dès que vous avez intérieurement quelque chose à dire sur ce sujet, l'on craint ou l'on désire que vous le disiez; cette crainte ou ce désir est, en soi-même, un trouble apporté dans vos relations; si l'on désire cette manifestation à laquelle vous répugnez, on vous inquiète; si on la craint, lorsque vous-même vous la désirez, on vous évite; il y a nécessairement dans vos rapports quelque chose de pénible, de tendu, et, à la longue, d'insupportable. Si on ne la désire ni ne la craint, on ne vous connaît pas, on ne tient pas à vous connaître; on ne se soucie point du fait le plus essentiel et le plus profond qui puisse avoir lieu dans cette âme qu'on prétend aimer : on ne vous aime point. Et comme, entre l'âme préoccupée de l'infini et celle qui ne l'est pas, il y a un abîme, comme la familiarité entre deux personnes

si différentes est un pur malentendu, il est du devoir de la plus sérieuse des deux de le faire cesser, de sonder l'âme de son ami en découvrant la sienne, de provoquer une manifestation en se manifestant. Toute relation fondée sur un malentendu volontaire et prolongé à dessein, toute fiction appareillant deux âmes qui, par leur dernier fond, tendent vers deux buts opposés, est contraire à la dignité humaine.

Après avoir réfuté des craintes que leur principe excuse, car leur objet est tout immatériel, faut-il en réfuter d'autres? Que dis-je réfuter? disons plutôt élever l'âme au-dessus de craintes trop fondées, qu'elle doit reconnaître, contempler en face et affronter? Je parle de la haine des puissants et des colères de la multitude pour les convictions fortes qui ne consentent pas au silence. Nous ne persuaderions à personne que ce danger est imaginaire, et nous ne voudrions pas qu'on pût le croire. Il ne faut pas que le devoir ne se maintienne devoir dans les esprits qu'à l'abri d'une sécurité illusoire; il faut qu'il persiste et qu'il se confirme en face du péril distinctement reconnu. Il faut que les circonstances ne comptent pour rien dans l'acceptation d'un devoir qui est absolu de sa nature; ou, si elles comptent pour quelque chose, que ce soit seulement à titre de motifs au devoir, et pour le corroborer. C'est dans cet esprit seulement, c'est dans une intention généreuse qu'il est permis de regarder autour du devoir et d'examiner les conséquences que peut entraîner son accomplissement. Je prends sans distinction le croyant et

l'incrédule, et j'attache tour à tour à leur profession de foi ou d'incrédulité deux suites contraires. Cette profession est-elle sans péril? Qui peut les en dispenser, puisqu'elle ne leur coûte rien et qu'elle est un devoir? Est-elle dangereuse? Expose-t-elle à la perte de quelque avantage, à l'opprobre, à la persécution? Le devoir alors devient vertu; le devoir alors se fait sentir comme devoir; s'il ne l'est pas dans ce moment, il ne le fut jamais. Et c'est alors aussi que le devoir porte ses fruits, alors qu'il est utile, alors qu'il constate la dignité de la nature humaine et la prééminence de l'esprit sur le corps, de l'éternité sur le temps. Ces confessions, quels qu'en soient l'objet et le contenu, consacrent l'immortel et le divin qui est en nous; elles prescrivent contre les traditions du matérialisme; elles continuent celles de notre sainte origine; elles protestent victorieusement contre ces tendances et ces doctrines avilissantes qui résument la destinée humaine dans un peu de poussière au fond d'un cercueil : elles avertissent le présent, elles sauvent l'avenir.

Je n'ai rien dit de trop; car tout tient à cela. Qui ne respecte pas, qui n'honore pas la vérité qui est en lui, n'a point de morale; qui la renie devant les hommes la méprise intérieurement. Cette vérité foulée aux pieds, que deviendront toutes les autres? Que deviendront tous nos principes, tous nos devoirs, qui ne sont pas mieux préservés? Il ne faut pas le méconnaître : là où la dissimulation sur le fait de la religion a passé en règle, bien que, dans chaque homme

qui s'en rend coupable, elle ne devienne pas instantanément le signal d'un écroulement de tout l'homme intérieur, elle amène insensiblement dans la masse de la société un vaste dépérissement moral, juste punition de l'abandon d'un premier principe. La sincérité et la franchise dans la profession des doctrines religieuses est un gage de santé morale pour la société; tant que cette vertu est en honneur, toutes les convictions morales sont en sûreté; mais, avec la dissimulation de la pensée religieuse, viennent, dans une succession rapide, l'indifférentisme dogmatique et moral, la préférence donnée à l'utile sur l'honnête, et enfin la démolition complète des idées morales.

C'est donc dans un intérêt que nul homme sérieux ne contestera ni ne refusera de reconnaître immense, c'est dans l'intérêt de la morale, de l'honnêteté publique et privée, que nous demandons une franche manifestation des convictions religieuses. Ceci devrait être un lieu commun, c'est presque un paradoxe. Bien des gens s'étonneront que la moralité générale et vulgaire puisse tenir à cela. Peut-être eux-mêmes ont-ils fait un secret de leur pensée sur les objets du culte public; et ils sentent néanmoins qu'il leur reste des principes et des habitudes morales. Autour d'eux ils voient d'autres hommes également prudents et réservés, et également respectables par leurs mœurs. Nous ne leur demanderons, ni aux uns ni aux autres, de mieux compter ce qui leur reste dans le cœur de convictions morales, et ce que valent en eux ces convictions sous le rapport de la clarté et de l'énergie.

Peut-être cette enquête les forcerait de convenir qu'il y a une malédiction à retenir la vérité captive, et que, pour s'être refusé ce généreux exercice de franchise et de haute honnêteté, ils en sont intérieurement plus faibles d'autant; car cet exercice vigoureux eût été une consécration, un lien pour toutes les parties de leur moralité. Mais qu'ils regardent autour d'eux, et qu'ils admirent l'effet de ce qu'ils ont gardé de vertu! S'ils en avaient gardé moins, si, avec une pierre de l'édifice, toutes les autres eussent croulé, et qu'ils n'offrissent plus qu'une ruine aux regards du public, je m'inquiéterais moins de leur exemple. On dirait que ceux qui ont si bien su garder le secret de leur conscience apparemment n'en avaient point; qu'ils n'ont caché autre chose qu'un vide et un abîme; que le mal s'est emparé sans effort de cette âme vide; et enfin qu'il y a un rapport nécessaire entre la faiblesse qui dissimule et la faiblesse qui cède au mal. Mais parce qu'ils sont restés honnêtes, on ne raisonne point ainsi; au lieu de les estimer moins à cause de leur réticence, on les en estime davantage; on la rejoint comme une vertu à leurs autres vertus; on la répute sagesse, discrétion, ménagement; on se pique de n'être pas moins sage; on s'élève, en imitant cette réserve, de tout un étage dans sa propre estime; la réserve délicate des gens comme il faut devient sans transition mépris chez le vulgaire, et les ravages de ce faux principe sont aussi rapides dans la multitude qu'ils ont été lents et insensibles chez les hommes d'élite.

Qu'il nous soit permis, en finissant, d'arrêter un moment l'attention de nos lecteurs sur la condition de la société humaine par rapport à la vérité. Nous serions bien trompé s'il n'en ressortait pas, pour chacun de nous, le devoir et le besoin de donner à sa conviction religieuse l'expression la plus franche et la plus individuelle.

La vérité, dans toute la variété d'idées que l'usage peut attacher à ce mot, est le vœu, l'espoir, le cri du genre humain. De la même clef dont elle ouvrirait à la pensée les trésors de la science, la vérité ouvrirait à nos besoins les trésors de la nature. La sécurité, l'abondance, l'ordre, la paix, ne sont pas moins que la certitude et l'espérance les fruits de la vérité. Aucun bien ne nous manque absolument; ce qui nous manque, c'est de connaître nos biens. C'est l'ignorance et l'erreur qui nous rendent malheureux; c'est de connaissance que nous sommes pauvres; la vérité nous enrichira : la vérité est un autre nom du bonheur.

Tel est l'instinct de cet être dont il a été dit, avec trop de fondement, qu'il est menteur. Ce menteur a sans cesse dans la bouche le nom, sans cesse dans le cœur le besoin de la vérité; il la veut dans les opinions, il la veut dans les discours, il la veut dans les faits. Les circonstances présentes, les intérêts prochains le font menteur; pressé d'agir et de jouir, il ment aux autres, il se ment à soi-même; sa vie est

un mensonge multiplié, son fond une fausseté inépuisable; mais à distance, mais dans l'ensemble, c'est-à-dire dans le vide de l'avenir, il place la vérité, qu'il chasse devant lui à mesure qu'il avance, et qu'il accule enfin aux limites de sa propre vie; là seulement il est vrai une fois pour toutes; là il rétracte une vie entière de fiction, et trouve enfin, mais ailleurs qu'il n'eût voulu, la vérité qu'il a tant invoquée.

Étrange situation! nous avons besoin tout à la fois de la vérité et du mensonge! Nous n'avouons que l'un de ces besoins; mais nous cherchons à les satisfaire tous deux : l'un, comme le besoin de la vie; l'autre, comme la nécessité du moment. Il semble, à voir le monde social, qu'avec moins de vérité, tout comme avec moins de mensonge, il ne pourrait subsister. Un mélange délicat de fiction et de réalité semble être la condition première de toute organisation sociale : c'est que la société se propose un but parfait avec des éléments imparfaits. Elle a des idées complètes, dont elle serait heureuse de pouvoir exprimer la moitié. Ce qu'elle veut, ce qu'elle doit même, l'emporte de beaucoup trop sur ce qu'elle peut et sur ce qu'elle est. En se tenant à la stricte vérité dans l'application, elle donnerait sa démission, elle se déclarerait impossible. Elle est donc obligée de se mentir à elle-même. Elle a recours à une multitude de fictions ou de suppositions bénévoles. Elle n'invente rien absolument, n'affirme rien gratuitement, n'arbore aucune fiction qui ne soit une vérité à sa racine; mais elle est contrainte de demander foi à tout le monde et à elle-

même pour des vérités de convention dont aucune ne supporterait l'examen. Ce sont des fictions légales, fictions que la loi garantit, et qu'elle commande non de tenir pour vraies, mais de traiter comme vraies. Cette foi générale à des fictions est proprement la vérité sociale, la vérité qui supplée toutes les autres et qui jusqu'à un certain point en dispense.

Ce n'est, il est vrai, que jusqu'à un certain point et pour un certain temps. Trop de disconvenance entre les choses et leur place respective, trop de disproportion entre les réalités et leurs noms, en un mot, trop de mensonge dans les faits, ferait tôt ou tard éclater cet assemblage mal assorti. Un état de choses mensonger peut vivre plus longtemps que la foi qu'il a dérobée; ce n'est pas le mensonge qui tue les institutions, c'est le mensonge flagrant; ou, si l'on veut, c'est la vérité, la vérité qui, ayant été repoussée par ceux qui bâtissaient, se dédommage et se venge en démolissant.

Si tout à coup, au milieu de notre organisation sociale, la vérité apparaissait, tout l'édifice industrieusement construit et cimenté par le mensonge s'écroulerait, se fondrait en un clin d'œil; mais, au même instant, par la nécessité d'exister, la société rebâtirait sa demeure à de nouveaux frais sur de nouveaux mensonges. A l'instant recommencerait le drame interrompu, où les rôles auraient changé peut-être, mais où chaque homme et chaque chose en aurait un; théâtre sans spectateurs, parce que tout le monde y est acteur; jeu grave, fiction prise au sérieux, figures

interprétées au sens propre, tromperie réciproque où le trompé est l'obligé du trompeur, et où la vraie duperie serait de ne vouloir pas être dupe ; car la paix et la bonne intelligence tiennent à cette illusion volontaire et universelle.

Les *individus* peuvent être rendus à leur condition première, et peuvent ainsi redevenir vrais ; mais tant que cette restauration n'est pas universelle, tant que la société, prise dans son ensemble, est païenne, la fiction légale tiendra dans nos institutions, dans les faits sociaux, une large place, c'est-à-dire qu'une quantité de faits et de combinaisons auront une valeur conventionnelle, et que la société aura à peu près le même degré et la même espèce de vérité que la langue, où chaque signe a bien sa raison éloignée et dérive d'un signe vrai, mais sans être vrai lui-même. La société, prise dans ses institutions, n'est pas vraie d'une autre manière, et tous nos efforts pour la rendre plus rationnelle la laisseront toujours à une grande distance du vrai absolu. Il lui suffit d'être vraie dans les résultats ; le bien physique et moral de tous ou du plus grand nombre, voilà, au point de vue social, *la vérité*.

Nous avons parlé principalement du mensonge dans les faits et de la vérité dans les faits. Mais tous les faits qui se consomment dans la société sont-ils nécessairement infectés de mensonge ? La *vérité vraie* n'est-elle nulle part ? La société, avec ses exigences, a-t-elle tout envahi ? et n'est-il pas quelque sphère plus haute où la fiction légale n'ait rien à faire, ou

plutôt où l'on n'ait rien à faire de la fiction légale? une sphère, dis-je, où les faits portent leur vrai nom, et où, sans péril pour la société, chacun puisse paraître ce qu'il est? N'est-il point de piscine où la société puisse elle-même se laver, déposer une partie de son mensonge, se pénétrer de vérité, puiser les moyens et la force d'être vraie? Dans cette retraite, où l'homme cesse d'appartenir à la société et même au temps, où ses seuls rapports sont avec l'invisible et l'infini, dans cette seconde vie tout individuelle, tout intérieure, qu'est-ce qui empêchera que les objets ne soient exactement nommés? Qu'est-ce qui introduira la convention et la fiction légale entre Dieu et l'homme? Je me prête, sans mentir, aux mensonges sociaux; ce n'est pas moi qui mens, ce sont les choses; je ne trompe dans cette sphère, ni ne suis trompé; et la société elle-même ne substitue la convention au vrai que comme convention; mais qu'a-t-elle affaire que je lui livre ce qui ne lui appartient pas, ce qui ne m'appartient pas à moi-même : mes rapports avec Dieu, ma personnalité la plus intime, ma dernière liberté; que dis-je, ma liberté? le droit même de Dieu! Que peut-elle gagner à ce que j'ajoute à tous ses mensonges un autre mensonge, que je dissimule ce que je crois, ou que j'affiche ce que je ne crois pas, et que je corrompe ainsi la source profonde, l'unique source d'où quelque vérité peut, goutte à goutte, filtrer dans son sein et entretenir quelque fraîcheur dans sa constitution desséchée? Car voilà le point : il faut que le mensonge et les fictions légales soient

en elles-mêmes regardées comme un mal; il faut que la société ne renonce pas à la vérité et n'en intercepte pas le courant; il faut, ne fût-ce qu'en minces filets, que la vérité lui vienne de quelque part; il faut que, quelque part au moins, l'esprit de vérité réside, que, sur un point au moins, ses droits soient formellement réservés; qu'à une certaine limite la fiction perde les siens. Le salut de l'espèce humaine, sa dignité, tiennent à cela. Or, si, d'une part, les faits condamnant la société à n'être pas vraie, et la position de l'individu ne l'étant jamais entièrement, de l'autre part vous défendez à l'individu lui-même d'être vrai; si votre réseau de fictions, atteignant l'homme dans les faits les plus intimes de son être, enveloppe ces faits eux-mêmes dans la triste nécessité du mensonge, et fait de l'homme tout entier un comédien ou un sycophante; si, en dehors des affaires du monde visible, où il vous a prêté ses mouvements et ses actes, il ne peut pas se retrouver, rentrer en possession de soi-même et laisser prendre à son âme de libres élans, où est l'homme moral dont vous prétendez extraire le citoyen? où est la moralité? où est la morale? où est la société elle-même? Rappelez-vous que les mensonges sociaux sont des vérités relatives, les fictions des vérités imparfaites ou approximatives; qu'elle ne peut supporter, je l'avoue, l'éblouissement de la vérité immédiatement offerte à ses regards, mais qu'elle en supporterait moins encore l'absence totale; qu'elle n'a pu jamais la repousser en principe, et que le jour où elle le ferait serait son dernier jour.

Nous n'avons pas vu le dernier jour de la société, parce que l'humanité n'a pas encore adopté et proclamé le mot funeste devant lequel succomba le prince des justes : *qu'est-ce que la vérité?* Mais il n'est pas moins certain que le mensonge est remonté jusqu'à la source de la vérité pour la refouler dans le sol d'où elle jaillissait. La conviction religieuse, simulée ou dissimulée, a pris rang parmi les fictions sociales et au premier rang des plus nécessaires. Afficher la croyance qu'on n'a pas, déguiser la croyance qu'on a, voilà une des sagesses, je ne dirai pas les plus recommandées (la honte serait trop flagrante), mais certainement les plus pratiquées. On dirait que, sur ce point, nous sommes les plagiaires de l'antiquité païenne; ses sages, on le sait, regardant la religion comme une maladie incurable, et dont il serait encore plus dangereux de guérir que de souffrir, la toléraient, la ménageaient, la flattaient comme une manie qui dégénère et tourne en fureur pour peu qu'on la contrarie, s'honoraient de cette condescendance et avaient mis l'hypocrisie au premier rang des vertus civiques. L'hypocrisie est le seul vice auquel ils n'eussent pas érigé un autel; l'autel était dans leur cœur.

Au reste, il en faut convenir, l'hypocrisie n'a rien de profond là où les croyances n'ont rien de sérieux. Feindre de croire, c'est feindre peu de chose; feindre de ne pas croire, c'est feindre peu de chose encore. Dans un système où les croyances sont dans l'imagination, il n'y a pas de foi proprement dite, et faire semblant de croire ou s'imaginer qu'on croit, sont

deux choses qui se touchent de près : il y a, sauf les nuances, feinte ou fiction des deux parts. La croyance n'ayant, dans la pratique, aucune conséquence sérieuse, la croyance n'étant pas une vie, en simulant la croyance on ne simule pas la vie. La tromperie n'est considérable en aucun sens. On respecte, on ménage des amusements nécessaires; on s'abstient d'irriter, en soufflant sur leurs chimères, des enfants qui, privés de cet amusement, en chercheraient de plus dangereux. On se prête à leurs jeux, on entre dans leurs fantaisies; on leur donne quelque chose, sans leur faire aucun sacrifice; car on n'a rien; et ce mensonge de gens qui ne croient rien ne coûte l'abandon d'aucune vérité positive. En effet, tout ce qu'on croit c'est que ces croyances qu'on ménage sont des chimères; tout ce qu'on sait, c'est qu'on ne sait rien.

Mais est-il possible, avec des croyances sérieuses, de se prêter à cette comédie, et de dévouer à la fiction légale encore cette partie de la vie humaine qui, par sa nature lui est à jamais soustraite? Notre devoir, envers la société elle-même, nous permet-il de fermer à la vérité cet asile saint, ce réservoir, pour ainsi dire, d'où elle peut s'écouler vers la société et la laver sans cesse? N'est-ce pas la trahir que de lui livrer notre religion en nous abstenant de la manifester? N'est-ce pas la servir que de lui refuser ce dernier, cet inutile, ce honteux sacrifice? Nous ne pouvons pas directement faire entrer dans les rapports sociaux la vérité absolue; mais ne faut-il pas que la société puisse croire à la vérité absolue, et, pour y croire, ne faut-il

pas qu'elle ait sous les yeux des gens qui croient à cette vérité? Ici, certes, l'individualité se résout en socialisme; l'individualité est le vrai socialisme, et les vrais ennemis de la société sont ceux qui, ne lui refusant rien, se prêtent par leur silence à la convention d'une fausse unité religieuse, et rendent à César (c'est-à-dire à la société) ce qui est à Dieu seul. Refusez-vous donc, amis de la société, aux exigences d'une fausse sociabilité; gardez à Dieu ce qui est à Dieu, et pour cela (car il n'est pas d'autre moyen) publiez hautement et humblement la foi qui vous fut donnée.

CHAPITRE IV.

SUITE DU PRÉCÉDENT.

Je n'ai jusqu'à présent fait ressortir du devoir qui nous occupe qu'un seul aspect ou un seul rapport. C'est vis-à-vis de la société que j'ai placé le croyant. C'est de l'idée même de la société que j'ai tiré mes arguments. Je n'ai vu jusqu'ici dans l'exercice du devoir qu'un acte de franchise et de loyauté.

Mais un devoir n'a cause gagnée que lorsque le cœur y souscrit avec la conscience; et tous les cœurs ne sont pas accessibles du même côté; il en est que les considérations sociales, en un sujet comme celui-ci, ne toucheront que faiblement; et d'ailleurs il est juste, il est nécessaire de donner à une vérité tous les arguments qui l'établissent, tous les motifs qui la recommandent. Ceux qu'il nous reste à présenter, plus simples et plus directs que les précédents, nous élèvent, je le crois, à une sphère plus haute.

La manifestation de la conviction religieuse est un devoir envers notre prochain, envers Dieu, envers notre conviction elle-même.

Envers le prochain. Ici j'écarte tout ce qui précède. C'est bien de l'obligation envers le prochain que j'ai

parlé jusqu'à présent; mais il s'agissait surtout d'une règle de haute convenance sociale; ici il est question de charité. L'objet extérieur du devoir n'est pas changé, c'est toujours la société, c'est toujours l'homme : son objet intérieur, son intention, voilà ce qui en renouvelle l'aspect : il s'agit désormais de l'âme humaine, de son bien et de son mal intrinsèque, éternel; par conséquent il s'agit moins de la société et davantage de l'individu. Et quant au sentiment qui fait la vie du devoir, il n'est pas absolument le même dans les deux cas. A la vérité, on peut aimer la société d'un amour de charité, et chercher son bien par des motifs pareils à ceux qui font chercher le bien d'une âme individuelle. Mais si la charité s'étend et s'applique à tout, la sociabilité, avant d'être devenue charité, ne sort pas de certaines limites; on peut se sentir des obligations envers la société, s'identifier à elle, être homme social dans un sens énergique et élevé, sans ressentir pour les âmes cet intérêt de cœur, cette sollicitude profonde, qui veut, non-seulement le bien de toutes, mais le bien de chacune; non-seulement l'ennoblissement d'une âme, mais sa sainteté; non-seulement sa convenance avec l'ordre des choses finies et purement humaines, mais son intime harmonie avec l'ordre des choses infinies et divines. Tel est le propre de la charité. En sorte qu'en la considérant dans sa nature même et dans son objet, nous avons droit d'envisager séparément la part qui lui est propre dans l'exercice du devoir que nous recommandons.

Plaçons-nous donc à son point de vue, et apprenons d'elle que la manifestation des convictions religieuses, si vivement réclamée au nom de la société, est également réclamée au nom d'un intérêt plus sérieux et plus grand.

Avoir une conviction religieuse, c'est être convaincu d'une religion. Or, une religion est un moyen quelconque, ou trouvé par nous-mêmes, ou indiqué par Dieu même, de nous rattacher à lui. Quelle que soit l'étymologie assez douteuse du mot *religion,* il importe peu; la religion est toujours ce que nous venons de dire, un rétablissement, une réconciliation, le renouvellement de rapports interrompus. S'ils ne l'avaient pas été, le devoir que nous prêchons n'aurait plus de lien; il n'y aurait point de conviction à prononcer, tout le monde ayant la même, et chacun étant connu à fond et pénétré par chacun. La religion ne pourrait même être nommée conviction, puisque la conviction n'est que la soumission de l'esprit après une certaine lutte, sa décision après un temps d'incertitude, et que cette lutte, cette incertitude, n'ont pas eu lieu. Je ne sais même si cette inspiration primitive et continue de l'âme, cette vie intérieure que rien n'a jamais interrompue ni troublée, pourrait porter le nom de *religion;* elle aurait un autre nom, ou plutôt elle n'en aurait point; le mot de *santé* n'a pu être inventé qu'après celui de *maladie.*

Celui donc qui est convaincu d'une religion est un homme qui connaît qu'il existe des moyens de rejoindre l'homme à l'auteur de son être et à la source

de tout son bien. Mais connaître l'existence de ces moyens, c'est les posséder. Car ils n'ont pu devenir l'objet de notre connaissance qu'en devenant celui de notre possession. Si c'est vous qui les avez découverts, sans doute vous ne les avez pas découverts comme étant applicables à d'autres et inutiles pour vous. Si c'est Dieu qui vous les a révélés, le moyen de supposer qu'une révélation qui vient de lui ne soit pas en définitive l'annonce et le gage d'un bienfait? Donc, être convaincu d'une religion, c'est être convaincu que, dans cette connaissance même, on possède le moyen de se réunir indissolublement à la source de tout bien. Si c'est une même chose de le connaître et de le posséder, pouvons-nous en garder le secret par devers nous?

La réponse à cette question est si peu douteuse, elle s'offre si spontanément à toutes les consciences, qu'une sorte de pudeur empêche de la prononcer expressément. Si quelque indulgence peut être accordée à ceux qui négligent ce devoir ou le remplissent faiblement, ceux qui le nient n'en peuvent espérer aucune. On peut concevoir qu'une conviction sincère se taise, mais non qu'elle se fasse de son silence un droit, encore moins un devoir. A quiconque, de propos délibéré, retient la vérité captive, on est fondé à dire qu'il ne possède point la vérité; la conviction religieuse qui refuse de s'exprimer, se désavoue par cela seul; elle n'est point convaincue; et une religion, je ne dis pas qui commanderait le silence, mais qui le permettrait, aurait par là même prononcé sa condam-

nation; à ce signe, je la reconnaîtrais pour fausse. Qu'elle m'annonce des preuves, qu'elle me vante la masse et le poids des arguments dont elle s'appuie, qu'elle m'invite à les examiner : je m'y refuse; cet examen est superflu; un premier fait l'a jugée; une religion sans franchise et sans amour n'est pas la religion de Dieu. Dieu n'a pu donner à l'homme une religion qui le rendît pire ou ne le rendît pas meilleur qu'il n'était. Si l'homme, jusqu'au don de cette religion, n'a pas connu le devoir de répandre autour de lui la vérité, cette religion doit le lui enseigner; s'il l'a connu, elle doit faire abonder et fructifier cette connaissance; s'il a été avare de la vérité connue, elle doit l'en rendre prodigue. Toute religion donne ou promet le salut; mais si un tel don n'ouvre pas le cœur, ne développe pas en lui toutes les puissances d'aimer, quel est donc ce salut qu'elle annonce ou qu'elle confère? Le salut! mais qu'est-ce que le salut séparé de la vie? Qu'est-ce que le salut qui n'est pas la vie? Qu'est-ce que la vie, sinon l'amour?

Je n'ai donc pas besoin d'examiner une religion avare et égoïste, je manquerais à ma propre raison, je manquerais à Dieu lui-même en supposant un seul instant qu'il puisse être l'auteur d'une religion où son caractère est désavoué et démenti. Je n'ai pas même besoin, pour la juger, de connaître qu'elle commande le silence, ou qu'elle ne commande pas la franchise : il me suffit qu'elle ne l'inspire pas. Je sais bien, à la vérité, qu'il serait fort extraordinaire que ce qu'elle inspire elle ne l'eût pas commandé; qu'il n'y eût,

dans les documents qu'elle produit, pas un mot en faveur d'un des devoirs qui naissent le plus immédiatement de la religion et de toute religion; toutefois cet étrange silence ne me la ferait pas encore condamner, si, ne parlant pas par des mots, elle parlait par les faits; si le zèle de ses sectateurs à proclamer, à propager leur croyance rendait témoignage à l'esprit de cette religion, et remplissait glorieusement l'apparente lacune de ses enseignements; mais que penser d'une religion dont les disciples n'éprouvent pas le besoin de distribuer gratuitement autour d'eux ce qu'ils ont reçu gratuitement, et de faire de leur bonheur le bonheur de tous? Je vais plus loin : si ce zèle de la profession existait, que penser de la religion qui l'inspire, si ce zèle, tout amer, tout contentieux, n'était autre chose que le zèle de toute opinion à se faire valoir et à triompher, un esprit de secte, de corps ou d'opposition, qui, semblable à celui des pharisiens, court la terre et la mer pour faire un prosélyte, et, quand il l'a trouvé, le rend pire qu'il n'était; zèle de l'égoïsme et de l'orgueil, qui ne veut pas tant des cohéritiers de son bonheur que des complices de sa passion et des témoins de sa puissance!

La vérité, je l'avoue, n'est pas faite pour être dispersée au hasard comme une vile poussière. La vérité est une perle qu'il ne faut pas exposer à être foulée aux pieds par les profanes. L'envelopper d'un silence significatif est quelquefois la seule manière et de lui témoigner notre respect et de lui concilier le respect d'autrui. Qui ne saurait point la taire dans certaines

rencontres, ne la respecterait point assez. Le silence est, dans plus d'une occasion, le seul hommage qu'elle attende de nous. Ce silence n'a rien de commun avec la dissimulation ; il n'implique nulle connivence avec les ennemis de la vérité ; il n'a d'autre but que de la soustraire à d'inutiles outrages ; ce silence, dans la plupart des cas, est un langage ; et lorsque, dans la conduite de ceux qui l'observent, tout est de la même teneur, la vérité ne perd rien à être supprimée, ou, pour mieux dire, elle n'est point supprimée ; elle est vivement quoique silencieusement indiquée ; sa dignité, son importance est mise en relief, et le respect qui la fait taire imprime lui-même le respect aux témoins de cette expressive réticence. Car n'oubliez pas qu'elle n'est de saison que dans les cas où la vérité qu'elle supprime est connue mais haïe de ceux que nous refusons d'en entretenir, et lorsqu'ils savent bien du reste ce que nous sommes par rapport à elle. Ce n'est pas à la confession de la vérité, c'est à son exposition que nous nous refusons ; un mot, dans ce cas, un mot nous acquitte envers elle, comme envers nos ennemis, et ce n'est pas nous, mais elle seule que nous voulons mettre à l'abri de l'outrage.

Ainsi l'exception rentre dans la règle ; ainsi la règle reste immuable dans l'essentiel, dans son esprit. L'obligation demeure et le motif demeure aussi. Car si j'ai parlé du respect qu'on témoigne à la vérité en la taisant, c'est sans préjudice de l'obligation où se trouve, à l'égard de ses semblables, le possesseur, quel qu'il soit, d'une vérité religieuse. Il ne peut pas

cesser de les aimer et de vouloir leur bien ; et lorsqu'il ne peut pas les servir en la leur disant, il les sert en la leur taisant, c'est-à-dire d'une part, en leur épargnant l'occasion et la tentation de l'outrage, et d'une autre part, en frappant leur esprit, en avertissant leur conscience par les soins jaloux dont il environne la vérité, par le voile respectueux dont il l'enveloppe, quand il ne peut pas, en la produisant au dehors, obtenir pour elle la vénération et les égards qui lui sont dus. Dieu n'a point organisé notre nature ni la morale de manière à sacrifier nos devoirs les uns aux autres ; et l'accomplissement du précepte : « Suivez la vérité avec la charité, » n'est jamais impossible. Je ne crois pas que l'intérêt de la vérité puisse jamais exclure ou suspendre les obligations de la charité; pas plus que la charité puisse jamais nous obliger à perdre de vue les intérêts de la vérité. La charité est une partie de la vérité ; comme la vérité est le moyen naturel, le vrai terrain de la charité, qui ne peut croître dans un autre sol. L'homme doit être toujours vrai et toujours charitable, toujours croire et toujours aimer. Et s'il était vrai, ce que je nie, que l'action extérieure de la charité pût jamais être suspendue en faveur de quelque autre devoir, son exercice intérieur n'en devrait certes pas souffrir ; l'amour se dédommagerait par sa souffrance même ; il s'exalterait par l'obstacle même qu'il rencontre ; il se réfugierait dans un asile où aucune impossibilité ne peut l'atteindre, dans ce centre invisible de la vie morale, où tout est harmonie, où tous les éléments

du bien concourent sans se nuire jamais; dans la prière, où il y a place pour tout, pour Dieu et pour l'homme; et l'amour, réprimé du dehors, si je puis m'exprimer ainsi, se condenserait dans le cœur et y puiserait un nouveau degré de ressort et d'énergie.

Laissons des suppositions gratuites et des exceptions apparentes; attachons-nous au principe sans inquiétude. Nous sommes débiteurs envers nos frères de la vérité religieuse, aussitôt que nous la connaissons. Débiteurs au sens le plus étroit de ce terme. Car la vérité n'est, à le bien prendre, la propriété de personne. Tout bien qui peut être communiqué sans en priver celui qui le possède, ne peut demeurer exclusivement son bien. Si cette proposition n'est pas vraie, toute la morale n'est rien. Qu'est-ce donc d'un bien qui se multiplie en se partageant, d'une source qui grossit à mesure qu'elle s'épanche? Si quelqu'un a vu diminuer, à mesure qu'il le distribuait, le trésor de sa foi, qu'il le dise, afin que nous le placions au bénéfice de l'exception qu'il réclame. Qu'il fasse viser authentiquement son malheureux privilége. Confions à la garde de l'avarice un trésor qui, en toutes autres mains que les siennes, augmente à mesure qu'on y puise. Faisons une réserve en faveur de cet homme, si c'est un homme que celui en qui il n'y a qu'un vide à l'endroit du cœur. Mais, après cela, proclamons l'aveu de la nature humaine, qui n'accepte pas une telle réserve et ne la conçoit pas. Et si la foi ne se perd pas plus en se communiquant que le soleil ne se dépouille de ses rayons en les faisant tomber

sur des corps qui les réfléchissent, convenons avec joie que la lumière doit aussi spontanément émaner de nous que le jour émane du soleil. Ou, si une similitude aussi élevée nous convient peu, soyons les réflecteurs du soleil spirituel, pour en multiplier la bienfaisante clarté; renvoyons à tout ce qui nous entoure ses immortels rayons, et persuadons-nous que quiconque ne consent point à rendre la lumière ne la reçoit point ou ne l'a point reçue.

Il est impossible d'ailleurs de méconnaître les intentions de Dieu. Qui l'empêchait de communiquer immédiatement à chaque homme, je ne dis pas seulement la vérité religieuse, mais toute espèce de vérité? Mais il a irrévocablement ordonné que la vérité fût pour chaque homme un don de l'homme. Il a fait les hommes enfants les uns des autres; il a voulu que les convictions engendrassent les convictions; de même que dans un autre ordre, pour la multiplication du genre humain qui pouvait incessamment procéder de lui, il a institué la paternité. Comme dépositaires et confesseurs d'une pensée, nous nous engendrons mutuellement. C'est Dieu, en toutes choses, qui donne l'accroissement, Dieu qui donne la semence au semeur, Dieu qui suscite Paul pour planter, Apollos pour arroser; mais enfin il faut que Paul plante et qu'Apollos arrose. C'est Dieu qui fait tout, pourtant, puisqu'il fait ceux qui font tout; ses ouvriers sont son ouvrage; leur œuvre même est son œuvre, leur vie est sa vie; et loin de nous de méconnaître l'action souveraine de son esprit en chaque individu, bien que

cette action elle-même n'ait rien de magique, rien qui échappe à l'observation, et qu'elle s'accomplisse en chacun de nous par l'intermédiaire de nos facultés naturelles. Dieu donc, pour accomplir son œuvre par excellence, semble s'unir à l'humanité, se confondre avec elle; après un moment suprême, où il est apparu distinct, après une première impulsion où l'on ne voit que lui, descendu dans l'humanité, on dirait qu'il en suit complaisamment les mouvements et la pente, tandis que c'est de la présence et de l'action continue de Dieu que l'humanité reçoit sa direction et son cours; elle ne peut rien que par lui, mais il ne fait rien sans elle; et dans le progressif accomplissement des immuables desseins, l'humanité semble livrée à elle-même, l'humanité paraît seule.

Ainsi Dieu l'a voulu, et si nous croyons pouvoir garder pour nous la vérité qui nous a été confiée, nous ne faisons pas autre chose que de nier le plan de Dieu, ou de le renverser; et comme ce plan n'est pas moins évident que la vérité que nous croyons posséder, comme la notion de ce plan est une partie de cette vérité même, il en résulte que le nier, c'est nous nier à nous-mêmes la vérité dont nous nous croyons certains; c'est, en lui refusant son droit, j'entends son droit de se répandre, lui refuser sa preuve; c'est, en lui ôtant les moyens de se produire au dehors, nous ôter à nous-mêmes le moyen de la maintenir en nous. Je ne sais point, en effet, à quel titre je pourrais croire ce qui est certain, après avoir nié ce qui est évident, comment, après avoir méconnu que Dieu a fait de

l'homme le distributeur de la vérité, j'oserais encore soutenir qu'il y a une vérité. Tout tombe ou tout se raffermit par cet endroit. Ce n'est pas une conviction que celle qu'on ne se croit pas obligé et qu'on ne se sent point pressé de répandre.

Touchante dispensation de cette Providence qui veille aux intérêts spirituels de l'humanité avec plus de sollicitude encore qu'à ses intérêts matériels, et qui a voulu rendre, sous tous les rapports, l'homme nécessaire à l'homme! Comment se peut-il que nous en soyons si peu frappés, et que nous n'y lisions pas, en caractères profonds, le devoir du prosélytisme? Et qui pourrait s'empêcher de reconnaître ici une preuve de notre déchéance? Le plus bienveillant d'entre les hommes ne s'élève point sans un miracle jusqu'au dernier et suprême office de la charité, ou, pour mieux nous exprimer, jusqu'à la charité. Le même individu à qui le bien-être temporel de ses semblables est cher, qui partagera avec eux son superflu et jusqu'à son nécessaire, n'aura point de souci, ne s'informera pas même de leur état spirituel; le premier de leurs intérêts sera pour lui absolument nul; leurs rapports avec Dieu, seule chose pour lui d'une importance absolue, ne le toucheront en aucune manière; et prêt à pourvoir à leurs besoins pour cette vie qui passe, il ne donnera pas une pensée à la question de leur éternité! Il n'a, pour se justifier, d'autre moyen que de nier Dieu et l'éternité; et peut-être autant vaut les nier en théorie que les nier en pratique; moins bas est à nos yeux le matérialiste et l'athée, que ce théiste

sans Dieu, que ce croyant sans religion, qui dément ses principes par sa conduite. Aimer de ses semblables la poudre de leur enveloppe, les aimer jusqu'au tombeau exclusivement, n'aimer que ce qu'il y a de mortel en eux, quel amour est-ce donc? Qu'y a-t-il d'immortel en de semblables affections? Quelle que soit leur origine (car enfin elles viennent de Dieu), quelle que soit leur beauté (car elles sont un reflet du céleste amour), elles n'ont rien de commun avec l'affection sainte dont il a été dit que, survivant à la foi et à l'espérance, elle demeure éternellement; elles seront, ainsi que la chair elle-même, la proie du sépulcre; et rien d'elles, pas même leur souvenir, ne passera dans le séjour des immuables réalités. Je ne sais de quel nom il faudrait les nommer; mais comment leur conserver celui d'amour? comment accorder l'idée d'amour avec l'idée d'une telle indifférence? Qu'est-ce qu'un amour qui, d'intérêt en intérêt, arrivant au plus grand, au seul réel, s'arrête comme par une espèce d'enchantement, et devient tout à coup la plus aride insensibilité? Encore une fois, hâtez-vous, pour écarter de vous l'odieux d'une telle contradiction, hâtez-vous de dire que pour vous Dieu, l'âme, le ciel ne sont que des mots : même cette énorme erreur paraîtra moins inconcevable que votre inconséquence; et l'on comprendra mieux, pour peu qu'on y réfléchisse, un athée bienveillant et affectueux qu'un théiste sans charité.

Retenir la vérité captive, c'est retenir captif Dieu lui-même, c'est le dérober à ceux à qui il appartient

comme à nous ; c'est l'empêcher de se répandre et de couler dans les cœurs des hommes ; c'est dérober le pain à celui qui meurt de faim. Tout autre refus peut avoir sa raison, peut trouver son excuse ; il n'y a ni excuse ni raison pour le refus de la vérité. Nous ne devons pas du pain à tous les hommes dans tous les cas ; mais nous devons à tous les hommes dans tous les cas la vérité. Rendez, nous est-il dit, l'honneur à qui l'honneur est dû, le tribut à qui le tribut ; chacun n'a pas droit à toutes choses, mais chacun, de par le droit de Dieu, a droit d'entendre la vérité. Un bienfait, dans une autre sphère, peut tenir lieu d'un autre bienfait : rien ne tient lieu de la vérité. Tel office de la charité suppose, pour pouvoir être offert, une position particulière : celui-ci est à la portée de tous, est imposé à tous. Enfin l'absence de quelque autre acte de bienveillance accuse l'imperfection, l'insuffisance d'une charité qui se fatigue et qui fait halte trop tôt ; mais le refus de la vérité a tout le caractère d'un déni de justice.

Déni de justice, disons-nous. Mais quoi donc ? Envers les hommes seulement ? Non, envers Dieu surtout, et envers Dieu d'abord.

La conviction religieuse n'est autre chose que la conviction que nous avons de notre salut ou des moyens de nous l'approprier. C'est le bien suprême, ou c'en est le gage. De quelque manière que nous en ayons obtenu la connaissance, il importe peu : le bien suprême est, dans tous les cas, le don de Dieu. Or, que penser d'un cœur qui, se voyant l'objet d'une

libéralité infinie, ne sentirait pas le besoin de rendre hommage à l'auteur de sa félicité? Ou que penser de sa conviction, s'il n'est pas permis d'accuser son cœur?

Que penser de son cœur? On peut l'avoir bon, et ne pas faire au loin retentir son bonheur; le bonheur se plaît à l'ombre; il s'y recueille et y devient plus sûr de soi; et savoir en amortir l'éclat est quelquefois une des prudences de la charité. Mais il n'en peut être de même de la reconnaissance. Il lui est essentiel de se manifester; on ne croira jamais à une reconnaissance qui se tait; la reconnaissance donne une voix à tout ce qui est en nous, et le bonheur lui-même n'en a une que dans l'intérêt de la reconnaissance : c'est dans ce sens qu'il sied au bonheur de rayonner tout autour de soi. Que dis-je? dans une religion spirituelle, la reconnaissance est l'élément principal du bonheur, son nom le plus vrai comme le plus beau. Dans le point de vue d'une telle religion, celui qui n'est pas reconnaissant n'a pas de quoi l'être; car il n'a reçu du bonheur que l'ombre et le fantôme. Un cœur qui n'est pas touché n'a pas un bonheur à soi, indépendant des circonstances du dehors; sa félicité n'a point de cause, et dans une économie où tout serait spirituel, elle périrait instantanément, comme l'animal périt dans un air trop pur. Nous reconnaissons donc dans le silence du croyant, ou que le cœur manque, ou que la conviction est en défaut; et dans les deux cas la religion est absente, puisque la vraie religion doit, d'un même coup, donner la félicité et

toucher le cœur. Si je ne puis appeler religieux le cœur qui ne bénit pas, puis-je davantage appeler religion une croyance qui ne porte pas à bénir? Si donc votre silence n'est pas un silence ingrat, c'est sans doute que votre religion, en vous présentant un bonheur infini, ne vous l'offre pas certain, ou qu'en vous l'offrant certain, elle ne vous le donne pas infini. C'est-à-dire que, dans l'un ou dans l'autre cas, vous n'avez pas la vraie religion, en qui doit se trouver le double caractère de la certitude dans les promesses et de l'infini dans l'objet. Aucune religion, excepté celle de Jésus-Christ, ne porte à la fois ces deux sceaux. Aucune aussi ne provoque la reconnaissance, et ne fait de la profession extérieure un devoir de conscience : elle en pourrait faire tout au plus une obligation légale. Le christianisme seul a fait au croyant un devoir et plus qu'un devoir de la publication de ses sentiments; il lui en a fait un impérieux besoin; il lui en a fait son propre caractère; et, poussant au même but par deux chemins parallèles, donnant au prosélytisme deux motifs à la fois, la reconnaissance et la charité, il s'est hautement distingué entre toutes les religions, s'est mis hors de toute comparaison avec elles, par le zèle de ses sectateurs à publier, à défendre et à propager leurs croyances.

La même idée ressort d'une autre considération.

L'homme ne peut être son but à lui-même; mais il n'est le but d'aucune créature. Toutes choses dans l'univers ont leur raison les unes dans les autres, se-

lon la loi d'une progression dont l'homme est le dernier terme. L'homme lui-même, pour avoir un rapport, est obligé de le chercher en Dieu. Le chercher en soi-même serait se faire son propre Dieu; le chercher moins haut que Dieu ne se conçoit pas. Aucun être intermédiaire ne peut être le but de l'homme, dont la nature déborde un pareil emploi, et dont les plus excellentes facultés demeurent sans raison tant qu'elles n'ont pas Dieu pour objet. Je ne prétends pas, pour cela, nier toute relation immédiate de l'univers avec Dieu. Toutefois, le rapport direct du Père des esprits est avec les esprits; la matière n'existe que comme forme, objet ou instrument de l'esprit; on conçoit la matière en vue de l'esprit, jamais l'esprit en vue de la matière; l'esprit, vu en face de la création matérielle, a donc une réalité absolue; tout existe pour lui, et il existe pour Dieu; et l'homme, seul être spirituel, seule *personne* sur la terre au milieu de l'immense diversité des *choses* vivantes ou inanimées, l'homme est comme l'esprit de ce vaste corps; il en résume en soi tous les êtres et tous les rapports, qui, tous, convergent à lui, et, par lui, tous à l'Être des êtres.

Ou nous sommes à nous-mêmes notre but, et c'est l'hypothèse de l'athéisme; ou notre existence est sans but, ce que la raison repousse; ou bien enfin Dieu est notre but. Nous existons pour lui; mais qu'est-ce à dire? Ceci doit-il demeurer dans la région abstraite de l'idée, et ne jamais devenir un fait? Mais comment cette idée deviendrait-elle un fait, vu la dispro-

portion énorme et la distance qu'il y a de nous à Dieu? A prendre les choses de ce point de vue, l'univers entier, y compris l'ensemble des êtres immatériels, serait un non-sens, puisque, entre les plus excellents d'entre eux et leur Créateur, la disproportion, la distance est infinie. Mais ni cette circonstance ni aucune autre n'efface la loi écrite dans notre nature. Tout être tend à son principe, et l'esprit créé vers l'Esprit incréé. Tout principe tend à s'établir dans les faits; et par conséquent l'esprit créé veut ordonner sa vie sur l'Esprit incréé. Et pour dire que ces tendances vraies expirent loin de leur objet, il faut croire qu'elles ne sont pas vraies; et pour assurer que cette activité de soumission et de dépendance n'est qu'un geste dans le vide, un vain simulacre, un jeu sérieux, une pure satisfaction de notre logique intérieure, il faudrait mieux connaître que nous ne les connaissons les rapports du Créateur avec la création; il faudrait pouvoir prouver qu'il n'y a point de réalité efficace dans ces démonstrations de la créature spirituelle, que leur présence ou leur absence ne compte pour rien dans le système de l'univers, et que, simples modifications de notre existence intérieure, elles ne concourent pas à l'existence ou au maintien de l'ordre. A ce compte, tous les faits et les phénomènes de l'ordre moral devraient être envisagés comme de simples apparences, et tout cet ensemble de faits comme une fantasmagorie : ce qui est réel pour nos sens, serait seul réel pour Dieu.

Une telle conclusion ne serait, à nos yeux, rien

moins que hardie; elle nous paraîtrait timide et basse. *Sapere aude.* Osez conclure de la nature spirituelle de l'homme sa vocation et son devoir; et lorsqu'on vous parle de la gloire de Dieu comme du but de votre vie, ne reculez pas devant cette expression, sachant bien que toute autre par laquelle vous tenteriez de la remplacer ne serait ni plus intelligible ni moins figurée, et qu'au fait, s'il n'y avait de réel que ce qui peut être nommé, il faudrait se nier à soi-même les plus excellentes et les plus nécessaires des réalités. Rien n'est plus juste, plus sensé au point de vue de l'homme, que cette expression : la gloire de Dieu. Oui, si Dieu est Dieu, si l'homme est l'homme, la gloire de Dieu est le but de l'homme; l'homme a été créé pour rendre gloire à Dieu; il est la voix donnée au monde pour célébrer Dieu; sa bouche, sa vie, sa pensée n'ont d'autre usage que de glorifier Dieu; tout ce qu'il fait dans un autre esprit est une œuvre perdue, un mouvement sans progrès, et se retranche de sa vie.

J'approche en tremblant de ces abîmes. Parler de ce qu'est Dieu, du mode de son existence, comme si cette existence pouvait avoir un mode, n'est-ce point une profanation? Mettrai-je ma main sur ma bouche, et renoncerai-je, mon Dieu, à parler de vous? C'est votre gloire aussi que j'ai en vue; ayez égard à mon dessein; permettez-moi de vous nommer; gardez-moi de vous nommer en vain; veillez sur mes paroles, et n'en laissez sortir de mes lèvres aucune qui ne vous honore!

« Vous vous suffisez à vous-même, ô vous qui renfermez tout en vous ! Votre gloire ne vous vient point de dehors, puisque rien n'est hors de vous ; votre gloire ne se tire pas, comme la nôtre, d'une opinion étrangère ; car, pour que cette opinion constitue notre gloire, il faut que cette opinion ait du prix à nos yeux, que nous lui reconnaissions une autorité ; et quelle opinion peut avoir du prix et de l'autorité à vos yeux, vous qui êtes la source même de la vérité, vous qui êtes tout ce qui est vrai en nous ? La contemplation de vous-même vous suffit, et votre gloire vous vient de vous-même. Immuable comme vous, elle ne peut pas diminuer, elle ne peut pas augmenter. Car votre gloire est dans ce que vous êtes, dans votre puissance toujours infinie, dans votre sagesse toujours parfaite, dans votre bonté toujours entière. Que les volontés que vous avez créées essayent de vouloir ce que vous ne voulez pas ; tout ce qu'elles peuvent c'est de se perdre, mais sans porter la moindre atteinte à votre gloire ni à votre félicité. En vous refusant la gloire, elles vous ont refusé ce qui est en vous, ce qu'il ne dépend d'elles ni de vous donner ni de vous ôter ; mais il a dépendu d'elles de vous la refuser, comme il dépend d'elles d'y consentir ; consentir à votre gloire est leur propre gloire ; en y consentant elles ne font rien pour vous, mais tout pour elles ; leur hommage, pour vous être inutile, ne leur en est pas moins nécessaire, et n'est pas moins pour elles le devoir suprême. Miroir du soleil éternel, elles n'ajoutent rien à sa clarté, car leur clarté même n'est

que la sienne; mais elles n'en sont pas moins tenues de la réfléchir, de multiplier ce soleil, et, chacune en soi, de le reproduire tout entier.

« Si vous eussiez réduit l'espèce humaine à un seul individu, ses œuvres seules vous eussent loué, et ce langage d'action eût été compris et accepté; mais en multipliant le genre humain, vous avez créé à l'homme une nouvelle obligation, ou ajouté à sa primitive obligation une forme nouvelle. L'individu n'aurait jamais senti isolément le besoin de vous glorifier par ses œuvres, si, transporté dans la société de ses semblables, il ne sentait pas le besoin de vous glorifier par ses lèvres. Vous ne lui imposez pas un nouveau devoir; s'il n'obéissait pas en ce moment, c'est qu'il n'aurait jamais obéi. La vue du premier individu de son espèce doit tirer de son sein l'hommage qui y était comme captif. Si votre gloire lui est chère, il ne peut que chercher à la propager, à la multiplier; et s'il estime que vous vous êtes révélé à lui, s'il a une conviction religieuse, une religion, comme il est impossible, ô mon Dieu, qu'à mesure que vous vous révélez, vous ne paraissiez plus adorable, il se sentira pressé, à votre gloire, de manifester ce qui lui est connu de vous; les bords mêmes de vos voies suffisent à votre gloire, et quand vous daignez parler à l'homme, ce ne peut être en vain, ce ne peut être sans ajouter beaucoup aux éternelles raisons qu'il a de vous louer et de vous bénir. Ce seul fait, que vous vous êtes approché de lui pour lui parler, ce seul fait, avant la connaissance de tout le reste, ne

dit-il pas à l'homme, tout ensemble, et de quel amour vous aimez, et de quelle valeur est l'homme à vos yeux? »

Voilà, ce nous semble, ce que la conscience et la nature nous pressent de dire à Dieu. En sorte que si, parmi les religions humaines, il y a sur la terre une religion de Dieu, elle doit abonder, surabonder dans le sens du devoir que nous recommandons. La gloire de Dieu doit y être le principe et la fin de tous les préceptes, l'esprit et le motif de toutes les actions, la grâce et la dignité de toutes les paroles. Une telle religion doit mettre tout notre être au service de la gloire de Dieu, et nous dire : « Vous n'êtes point à « vous-mêmes; glorifiez Dieu dans votre corps et dans « votre esprit qui lui appartiennent. » Une telle religion doit faire de l'accomplissement de ce devoir le but même de la vie, et nous dire : « Vous avez été mis « à part pour annoncer les vertus de Celui qui vous « a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière. » Une telle religion doit donner la gloire de Dieu pour motif au bien que nous faisons, et ne le reconnaître vrai bien que par là; elle nous dira donc : « Faites « luire votre lumière devant les hommes, afin que, « voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père « qui est dans le ciel. » Une telle religion réclame pour la gloire de Dieu jusqu'aux moindres détails de notre existence; elle coordonne, elle associe tout à ce grand but : « Soit que vous mangiez, soit que vous « buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, « faites tout pour la gloire de Dieu. » Une telle reli-

gion réclamera de nous la confession la plus franche et la plus explicite de notre foi; elle y attachera expressément la bénédiction éternelle; et si elle n'assure pas l'entrée des cieux à tous ceux qui, par des motifs quelconques, auront crié : Seigneur! Seigneur! elle n'admettra, de la part de l'homme, rien en échange ou en expiation d'un silence ingrat, et lui déclarera sans réserve que « quiconque sur la terre aura renié « son maître, se verra renié par lui en la présence « des anges. » Enfin une telle religion flétrira la dissimulation des doctrines, honorera le témoignage courageux, bénira le martyre, et, seule entre toutes les religions, transformera tous ses fidèles en prédicateurs, et fondera dans son sein le sacerdoce universel. (Rom., X, 10.)

Ajoutons que la manifestation des convictions religieuses peut être réclamée dans l'intérêt de ces convictions elles-mêmes.

Il a pu ne pas dépendre de nous de ne pas recevoir une conviction. Mais la manière dont une conviction s'acquiert est bien différente des conditions sous lesquelles elle se conserve. Et quoiqu'il semble d'abord qu'il suffise pour l'entretenir d'appeler à son secours les arguments qui l'ont fondée, il est pourtant vrai que la conservation de la vérité demande de notre part ce que son acquisition n'avait pas demandé. Certaines vérités dépérissent en nous alors même que l'oubli ni le doute n'ont atteint les arguments au moyen desquels nous les avons acquises. La vérité religieuse est de ce nombre; comme vérité spécula-

tive, ayant sa réalité hors de nous, elle n'est susceptible d'aucun déclin ; mais comme fait intérieur, comme vie (et elle a dû le devenir), elle est sujette aux défaillances dont toute vie est menacée. La vie de la foi s'entretient par l'action, et encore mieux quand l'action est un sacrifice. Si nul ne connaît bien sa pensée avant de l'avoir exprimée, nul aussi ne possède réellement une conviction avant de l'avoir manifestée. Cette manifestation est pour la vérité ce que l'air est pour la flamme. Vous auriez beau donner à cette flamme des combustibles à dévorer ; en lui refusant l'air, vous l'étouffez. Vous auriez beau nourrir votre conviction de tous les arguments les plus solides ; l'absence d'air, je veux dire le silence, la suffoquera lentement. Je ne sais quel doute, ou quelque chose de pire que le doute, obscurcit peu à peu ces raisons si claires, amortit ces impressions si vives, détruit la vérité sans l'avoir réfutée, et lui creuse un tombeau dans cette âme qui devait être son asile. Rien n'est changé à l'extérieur ; tout semble en son premier état ; seulement, dans ce fond de l'âme où vous pensiez rencontrer un être vivant, c'est un cadavre que vous trouvez ; cadavre qui a toutes les formes et toutes les parties d'un être vivant, tout, excepté la vie. Oh ! que de vérités ainsi ensevelies au dedans de nous ! Oh ! quel champ de mort que cette âme ! que de pierres tumulaires ! que d'épitaphes où nous pourrions lire les noms des plus sacrés axiomes ! que de momies encore entières, avec leurs parfums et leurs bandelettes ! Où sont les vérités vivantes ? où

la foi véritable? Là, sans doute, où, obéissant à une impulsion généreuse, la conviction a parlé; là surtout où elle a dû affronter la contradiction; car rien n'ajoute à l'évidence d'une vérité comme les sacrifices dont elle est la cause; et rien ne la rend plus chère à son possesseur que les bienfaits qu'elle répand.

Je ne parle point, à Dieu ne plaise, de cet échauffement qu'excite en nous une opposition vive, ou même la seule attente, et qui nous acharne à notre propre idée quelle qu'elle soit. La conviction véritable n'a pas dû connaître ces emportements, ou les abjure à mesure qu'elle devient plus profonde. Je douterai toujours d'une conviction que la paix n'accompagne pas. Je pense que le calme lui est essentiel, comme à toutes les dispositions et à tous les actes sérieux. L'émotion pourra faire trembler sa voix, mais ce ne sera jamais l'émotion de la colère. La force accentuera ses paroles et les rendra vibrantes, la passion jamais. Elle ne cherche pas la contradiction, elle ne désire pas le combat; son intention, plus simple, se résume dans ces calmes paroles : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé; » mais, après l'avoir enfermée dans ces saintes limites, il faut dire à la conviction religieuse : Parlez; parlez, afin d'avoir conscience de vous-même; parlez, afin de vivre : ayez le courage de votre conviction afin de l'avoir toujours davantage. Ne craignez pas la rencontre des ennemis; leur commerce est souvent plus profitable que celui des meilleurs amis, et c'est auprès de nos adversaires que nous apprenons le plus. La conviction est un de ces *talents* de la parabole,

que leur dépositaire, imprudent par trop de prudence, serra dans un linge au lieu de les multiplier par l'usage, et se vit enlever, en vertu de cette loi d'éternelle justice : « A celui qui n'a pas, cela même « qu'il a lui sera ôté. » La conviction, du moins dans ce qu'elle a de vivant, dans ce qui seul lui mérite son nom, est aussi enlevée au détenteur avare qui n'a pas voulu en faire part aux hommes ni hommage à Dieu. Celui, au contraire, qui aura *placé* son talent, c'est-à-dire sa conviction, la verra s'accroître et se fortifier en lui, en vertu de cette autre loi également juste, également infaillible : « On donnera à celui « qui a, et il aura toujours davantage. »

CHAPITRE V.

APPLICATION DU PRINCIPE AUX DIFFÉRENTES SITUATIONS RELIGIEUSES.

Tour à tour nous plaçons le croyant vis-à-vis de la société en général et vis-à-vis du sectateur d'une croyance différente.

Il est malaisé de tracer des limites. Si la manifestation ne peut jamais être trop franche, trop empreinte à la fois de sérieux et de douceur, elle peut être plus ou moins explicite, plus ou moins étendue, plus ou moins répétée, plus ou moins solennelle. Selon que la conviction sera plus ou moins une chose du cœur, une partie de la vie, elle restera plus près du simple témoignage ou se rapprochera davantage de la prédication. Tout dépendra, sous ce rapport, de la mesure du zèle. Et, à parler juste, une vraie foi ne témoigne jamais sans exhorter; elle cherche moins encore à se faire connaître qu'à se communiquer; si elle ne devait point dépasser le premier de ces actes, elle ne le consommerait pas même; elle confère l'apostolat. Rendre témoignage de sa conviction religieuse, ce n'est pas rendre compte de son état religieux; la

profession n'est pas une confession. Sans nier qu'il est des cas où le second de ces actes peut être de convenance ou même de rigueur, il faut reconnaître que ce sacrifice de nos mystères, ce martyre peut-être de notre amour-propre, ou bien cette périlleuse épreuve de notre humilité, est rarement un devoir du croyant et une nécessité de sa position. Il n'est pas bien sûr que le récit mutuel de nos expériences intimes soit sans inconvénient d'un homme à un autre : combien moins encore qu'elle soit sans danger vis-à-vis des premiers venus ou du public! Nous croyons nous être assuré que la foi vraiment sérieuse, la foi passée en vie produit deux effets qui se balancent : le premier, de nous armer de franchise; le second, de nous inspirer la réserve. Le même respect qui nous oblige de rendre gloire à la vérité, nous persuadera de ne pas exposer au grand jour, de ne pas jeter en pâture à la curiosité vulgaire tous les événements internes, toutes les fluctuations successives et les mystérieuses impressions de notre âme, tous les secrets enfin de ce commerce profond et silencieux, dans lequel notre part à nous se nomme la prière, et la part de Dieu s'appelle la grâce. On l'a dit, l'âme a sa pudeur aussi bien que le corps; et le sentiment religieux, ou, pour mieux dire, la foi vivante, rend cette pudeur plus délicate et plus craintive. A un degré moins élevé de la vie religieuse, on est à la fois moins franc et plus indiscret; à mesure que la vie intérieure se développe et se confirme, la franchise et la discrétion augmentent. Il y a plus

de clarté sur l'ensemble, plus de mystère peut-être sur les détails. Et tandis que l'homme d'esprit à qui cette vie est étrangère, tout en gardant avec un soin jaloux le secret de ses croyances ou de son incrédulité, nous livre quelquefois, avec un abandon qui nous embarrasse pour lui, le secret de ses émotions les plus chères et de ses affections de cœur, les prostitue pour ainsi dire, et peut-être en déchire le frêle et délicat tissu avec le voile qui les couvrait; l'homme dont je parle enveloppe, non de mystère, mais de silence, les scènes solennelles dont son cœur est le vivant théâtre, craint, en les racontant, d'en profaner le principe, et, fidèle à la loi de ne point prendre le nom de Dieu en vain, se tait autant qu'il peut quand il ne pourrait parler sans le nommer. Il craint d'ailleurs de compromettre une œuvre que le silence protége, un règne qui ne vient point avec éclat; il craint, en en parlant, d'intéresser son amour-propre, d'exposer son humilité, de caresser son égoïsme, de se retrouver soi-même où il ne faut trouver que Dieu seul; que sais-je? d'être rapporteur infidèle, ou du moins inexact, et de rendre plus ou moins dupes de son imagination les autres et soi-même.

La franchise dans la profession des doctrines n'emporte pas davantage, dans notre pensée, des répétitions fréquentes ni de longs développements. De la part de personne, non pas même du ministre de la religion, la parole religieuse ne doit être prodiguée. Que de l'abondance du cœur la bouche parle, qu'une âme pleine s'épanche à larges flots, nous y consen-

tons : la convenance et la grâce ne manqueront jamais aux effusions d'un cœur attendri. Mais discourir et disserter sans mesure, donner à chaque entretien la tournure et l'accent de la prédication, se faire soi-même, faute d'une inspiration propre, le plagiaire des paroles inspirées, prodiguer le nom trois fois saint, affecter à l'égard des objets de la foi une indécente familiarité, ce n'est pas faire honneur à sa foi, ce n'est pas la recommander, c'est risquer d'en faire une source d'ennui et un objet de dégoût. Plus une croyance est sérieuse, plus elle mesure et compte ses paroles. L'indiscrétion, l'intempérance des paroles n'accuse pas peut-être la sincérité de la foi; mais elle en peut rendre la profondeur douteuse. Elle est à nos yeux l'indice ordinaire d'une conviction de mince aloi, d'une opinion plutôt que d'une conviction. La conviction présuppose l'examen sérieux d'une question sérieuse. La conviction religieuse est l'assurance intime que Dieu a parlé, et le sentiment d'un mystérieux commerce entre le Créateur et sa créature. Impossible de n'en pas ressentir une joie profonde, impossible qu'un peu de tremblement ne se mêle à une telle joie; et la religion me serait suspecte qui, sous prétexte que Dieu s'est abaissé jusqu'à l'homme, (caractère essentiel, je l'avoue, de la vraie religion), nous mettant à l'aise, pour ainsi dire, avec le Seigneur l'Éternel, supprimerait ce tremblement dont les apôtres et les prophètes ont fait un des signes de la joie religieuse, ou plutôt n'augmenterait pas en nous le tremblement avec la joie.

Soyons-en persuadés : si la franchise de la profession inspire du respect pour une religion qui sait, en tout cas et en tout lieu, se faire généralement confesser, la réserve ajoute à ce respect, ou plutôt la réserve le confirme, le commande. Elle annonce d'avance une religion non-seulement aimable, mais sainte; elle unit dans la pensée du témoin deux idées qui ne peuvent pas être séparées, deux attributs dont chacun à part ne recommanderait point assez une religion; car la conscience la demande sainte, autant que le cœur la désire aimable. Il est d'ailleurs nécessaire de s'avertir soi-même par ses propres actes; le respect extérieur augmente le respect intérieur; le signe devient la chose signifiée. Si chaque homme, selon la pensée apostolique, devient, par la vérité, un temple du Saint-Esprit, ce temple a son parvis et son sanctuaire; sanctuaire qui n'en serait pas un si le voile en était toujours levé, sanctuaire dont il ne faut pas faire un carrefour, à moins que nous ne voulions le voir devenir profane pour nous-mêmes comme pour autrui. Si un sentiment se fortifie par une sobre expression comme le corps par un exercice modéré, il s'écoule et se perd avec le flot toujours plein et toujours égal d'une pieuse faconde. Il faut mieux nous connaître; il faut mieux veiller sur un trésor qui s'envole et se dissipe aisément au souffle de la parole. La religion n'est pas tant un idiome qu'il faut apprendre à parler couramment, qu'une vie qu'il s'agit de s'approprier par l'action; et notre âme doit offrir à la vérité sainte un foyer plutôt qu'un écho.

Voyons maintenant la croyance positive en face d'une autre croyance positive. On n'a pas lieu de compter dans ce cas plus que dans tout autre sur la tolérance mutuelle; et comme, d'un autre côté, il n'est pas dans la nature des choses que deux hommes affiliés à deux cultes différents ignorent, s'ils vivent rapprochés, la croyance l'un de l'autre, il semble que la superfluité de toute manifestation spéciale et l'intérêt de la paix ne laissent ici nulle application à nos principes. Cela peut être vrai jusqu'à un certain point; mais il est plus vrai encore qu'une réserve excessive sur ces matières contredit la notion la plus élevée de la société, qui n'est pas digne de son nom lorsqu'elle exclut toute communication mutuelle sur les grands intérêts de l'homme et de l'humanité. Un commerce habituel, familier, où la grande pensée de Dieu n'intervient, ne paraît jamais, un tel commerce n'est *humain* que dans le sens le plus étroit et le plus grossier du mot. Or, comme une croyance positive renferme les idées générales de religion, et qu'elle en est même pour chacun l'expression nécessaire et seule vraie, il faut, pour ne pas se heurter sur l'un des sujets, ne jamais se rencontrer sur l'autre, et s'interdire par conséquent jusqu'au moindre mot sur le vrai nœud de la communauté humaine, la conscience, Dieu et l'éternité. Mieux vaut, à nos yeux, le danger d'un conflit que la profonde insociabilité au prix de laquelle on l'éviterait. On se haïra, dites-vous; mais auparavant s'aimait-on? Avait-on l'un pour l'autre de l'estime et de la confiance? Oui, si la religion n'était,

de part et d'autre, qu'un costume endossé par complaisance, un joug et une honte endurés en commun, une nécessité sociale subie, puis oubliée, et qui, aux yeux d'aucune des parties, ne constitue dans l'autre ni l'homme ni un élément de l'homme. Dans ce cas, nous n'avons rien à dire; car de tels hommes n'ont rien à faire de nos conseils.

Il est singulier que l'idée vulgaire et basse qui fait de la société une simple coalition d'intérêts, se retrouve dans les rapports de deux hommes attachés à des croyances positives, et précisément à cause de ces croyances. Parce que les croyances religieuses de ces deux hommes diffèrent, le grand rapport qui existe entre eux, je veux dire le fait de la croyance, ne les réunira pas! Et la profonde différence qui les sépare de tous les hommes livrés au monde et sans souci de Dieu, ne sera pas entre eux la base d'une alliance, le principe d'une communauté! Ils ne seront pas amis, ayant les mêmes ennemis! Ils ne se concerteront jamais, ayant les mêmes intérêts! Ils ne s'entendront même pas, ayant, on doit le croire, les mêmes affections! Eh bien non; rien de tout cela n'aura lieu; et même ce qui semblait devoir les rapprocher, les éloignera l'un de l'autre; moins grande serait entre eux la distance s'ils étaient l'un incrédule et l'autre croyant; moins difficile serait leur commerce, moins craintives leurs approches, moins circonspect, enfin, leur langage. La distance même qui sépare l'incrédule du croyant leur permet de se chercher volontiers sur un terrain neutre, et peut assez longtemps

prévenir entre eux toute collision pénible. Entre les sectateurs sincères et sérieux de deux cultes, il n'en est pas de même; ils ne s'aviseront pas de discourir ensemble de ce qui les réunit; il leur semble que là-dessus, tout étant convenu, il n'y a plus rien à dire; on traverse rapidement et en silence les sujets où l'on est d'accord pour arriver à ceux où l'intérêt semble naître avec le désaccord; on ne voit plus, l'un chez l'autre, ce trait qui pourrait réunir, une commune préoccupation des choses de l'âme et de Dieu; on n'y voit que la diversité de la méthode adoptée pour la solution du grand problème; cette diversité, cette opposition peut-être, est, de chacun de ces deux croyants, le premier trait qui frappe l'autre, son caractère distinctif, son vrai nom; et l'on ne cherche pas si, derrière cette diversité qui est en saillie, ne se cache point quelque unité profonde, où l'on pourrait se retrouver, se reconnaître, s'aimer, et voir s'absorber même les oppositions par lesquelles trop longtemps on se laissa séparer.

Tout ceci, dans le fond, a sa raison et son excuse. Plus une croyance est positive et précise, plus elle attache d'importance à chacune des parties dont elle se compose. Elle ne fait bon marché d'aucune nuance. Connaissant tout ce qu'il en coûte pour atteindre la vérité, et peut-être tout ce qu'il en a coûté à Dieu même pour la mettre à notre portée, elle défend pied à pied un terrain si chèrement acheté. Il n'y a peut-être pas, dans le tableau qu'elle se fait de la vérité, plusieurs plans distincts, une perspective, un loin-

tain : tout se porte et se presse au premier plan. Telle différence, d'ailleurs, peut à bon droit être envisagée comme capitale. Tel dogme peut être regardé de part et d'autre comme un principe d'erreur, comme une racine empoisonnée qui détruit la religion même; telle lueur est pire que les ténèbres; tel mensonge pire que l'ignorance; telle foi pire que l'incrédulité. La défiance, la précaution, hélas! et l'aversion même ne se conçoivent que trop entre les sectateurs de deux cultes, et surtout de deux cultes dont l'origine est commune. Et comme entre eux la profession explicite prend presque nécessairement la forme de la controverse, comme d'ailleurs, des deux parts, la profession est constatée par des actes, par une situation extérieure et par conséquent notoire, le devoir paraissant rempli d'avance, il semble superflu de le rappeler, et dangereux de vouloir y ajouter.

Ce n'est pas nous qui provoquerons, en tout état de cause, une polémique entre deux sectes rivales; mais ce n'est pas nous aussi qui croirons tout gagné pourvu qu'elle soit évitée, ni tous les inconvénients du silence payés par cet avantage. Et il y a silence, malgré la publicité et la notoriété de la profession extérieure, il y a suppression de la vérité dans toutes les rencontres où la liberté des rapports sociaux demande et n'obtient pas du croyant une confirmation spontanée de sa profession officielle. Par la profession officielle le devoir n'est accompli qu'à la lettre et dans un sens avare. Ce n'est point assez pour une

conviction vraie. La profession officielle marque, suivant les cas, où le dernier terme ou le plus bas degré de la conviction. Dans le premier cas, elle repose sur une conviction vive qui ne peut refuser de s'épancher; dans le second, elle ne serait qu'une forme passablement vaine. Toute croyance de l'âme, toute croyance où il y a de la religion, consent, non sans crainte peut-être, mais sans hésitation, à s'expliquer, à rendre témoignage. La controverse ne manquera guère de venir à la suite; je la recommande à la surveillance de la charité, je la mets sous sa garde; mais je n'ai pas le droit de la supprimer; et je ne saurais pourquoi rien de ce qu'on a dit à l'honneur de la discussion en général ne pourrait s'appliquer à la discussion des questions religieuses. L'une éclaire, dit-on; l'autre ne doit-elle qu'obscurcir? L'une est favorable à la vérité; l'autre ne le sera-t-elle qu'à l'erreur? L'une est un exercice de franchise; l'autre le sera-t-elle moins?

Il faut, dit-on, soustraire la religion aux atteintes de l'esprit de dispute; « le fruit de la justice se sème « dans la paix. » Mais la discussion est-elle essentiellement la guerre? Mais, en tant que la religion n'est pas un sentiment instinctif et confus, en tant qu'elle se rattache à un système de faits et d'idées, ne renferme-t-elle pas les germes et les éléments d'une discussion? Et se justifier à soi-même et aux autres la croyance que l'on professe, n'est-ce pas déjà discuter? Toute profession n'est-elle donc pas plus ou moins une discussion? La paix dont parle

l'apôtre est autre chose que le silence; et s'il est dit que « le fruit de la justice est semé dans la paix, » n'est-il pas dit aussi « que la paix naîtra de la jus-« tice? » Or, la justice, c'est que toute opinion soit entendue dans ses moyens de défense; c'est que la vérité, quelque part qu'elle soit, ait le loisir de se produire; c'est que, de part et d'autre, on ait pu s'expliquer avec franchise. Le silence n'est pas la paix; le silence est l'asile naturel des préventions, des soupçons et du dépit; il ne se prolonge pas sans dommage pour la charité; une parole ouverte, deux regards humains qui se rencontrent, un libre échange de pensées, en un moment dissipent bien des fantômes; dans des combats de ce genre, les coups blessent moins de près qu'à distance; deux hommes qui se haïssent par écrit, de bouche se seraient aimés; une réserve soutenue est trop pénible pour ne pas aigrir, pour ne pas irriter, par la seule fatigue qu'elle cause. La controverse a pu troubler des amitiés, amitiés superficielles peut-être; la réserve ne permet pas même à l'amitié de naître, ou finit infailliblement par l'étouffer.

Pour ne laisser hors de la portée de nos instances nul de ceux à qui elles doivent s'adresser, ni en dehors de la question aucun de ceux qu'elle regarde, il nous faut élargir la supposition précédente, et nous occuper de ceux qui n'ont pas de croyance positive, ni même de *conviction religieuse.*

Mais nous ne saurions avoir de prise sur eux, et nous ne saurions même rationnellement nous occu-

per d'eux, qu'autant que nous trouvons en eux au moins une conviction. Je m'explique.

Comment la conviction de la loi morale, le sentiment de sa sainteté, le besoin de l'accomplir peuvent-ils exister et persister dans une âme à qui la conviction religieuse et la vie religieuse semblent étrangères? Il n'appartient à notre sujet ni d'étudier ce phénomène, ni d'en chercher la cause; il nous suffit que le phénomène a lieu. Or, on peut bien dire de ceux en qui il se passe : « Ils adorent ce qu'ils ne connaissent pas. » Mais, quoi qu'il en soit, ils adorent. Car qu'est-ce que se soumettre par devoir à une nécessité, qu'est-ce que la reconnaître souveraine, c'est-à-dire nécessaire au-dessus et à l'exclusion de toutes les nécessités, qu'est-ce que tout cela, sinon *adorer?* Ce qui manque à cette adoration, c'est plus que le nom de son objet, c'est l'objet lui-même; c'est le principe personnel et vivant de cette loi qu'on adore; c'est Dieu : et cela est si vrai que, si quelqu'un s'avise d'approfondir cette loi dont il a reconnu l'existence et les droits, s'il veut aller jusqu'au dernier terme de ses exigences, et en obtenir la raison dernière, il arrivera, par un invincible entraînement, de la loi au législateur, de la morale à la religion, de la conscience à Dieu. Cette adoration a pour objet une chose où Dieu est caché; cette adoration est une religion, mais *la religion moins Dieu;* c'est la religion du devoir, d'un devoir à la vérité très imparfait, parce qu'il manque de son premier et véritable objet; mais, enfin, c'est une religion; tout au moins le sentiment

qui en fait la base participe de la nature et reproduit quelques effets du sentiment religieux.

Nous avons quelque chose à demander à un tel homme, parce que nous avons quelque chose à en espérer. Il y a un commencement de religion, il y a le *lieu* de la religion dans un tel homme. Je ne puis l'appeler incrédule qu'en dépouillant ce mot de tout ce que l'usage y a trop naturellement attaché d'odieux. Cet homme croit à quelque chose. Il a foi à la conviction, puisqu'il en a une; il a foi, par conséquent, aux droits et à la dignité de la conviction religieuse; il la respecte, peut-être il la regrette ou la désire. Ce n'est pas lui qui nous contredira quand nous lui dirons de ne pas se joindre, par une complaisance intéressée, à des actes qui n'expriment pas sa pensée, et contre lesquels protesterait sa conscience au moment même où il les consommerait. S'il ne peut croire à l'objet de ma conviction, je puis du moins être certain qu'il respectera trop et ma conviction et la conviction en général pour l'insulter en la contrefaisant. On ne le verra point consacrer par son exemple la déplorable maxime de Charron : « Le monde « n'a que faire de nos pensées, mais le dehors est « engagé au public. » Il n'appellera pas du nom de bienséance la plus honteuse de toutes les indécences, et il témoignera aux croyances qui ne sont pas les siennes tout le respect qu'il leur doit, en ne prenant à leurs actes ou à leurs rites aucune part qui puisse induire en erreur sur ses vrais sentiments, ou, ce qui serait pire et plus ordinaire, rendre flagrante à

tous les regards une contradiction effrontée entre ses actes et ses pensées.

Ira-t-il plus loin? et, non content de confesser son incrédulité, la professera-t-il?

Nous ne voulons point être inconséquent. Gourmander d'une part la réserve de l'incrédule, le presser de s'expliquer, et, après avoir obtenu ce tribut, quelquefois très onéreux, gèner l'expression de ses pensées, qu'il a peut-être d'autant plus à cœur de communiquer qu'il lui en a plus coûté de s'y résoudre, ne serait-ce pas tour à tour, et sur le même sujet, vouloir et ne vouloir pas? Le devoir de la manifestation n'est-il pas réclamé par les mêmes principes, par les mêmes motifs dans le cas de l'incrédulité comme dans tout autre? Ne paraîtrions-nous pas, en admettant une différence, les représentants d'un parti plutôt que les organes d'un principe?

L'incrédulité n'est pas une religion et ne se *professe* pas comme une religion; on peut même, selon les cas, se faire une religion de ne la point professer. Cela dépend et du degré de fermeté de cette négation dans l'esprit de l'incrédule, et de l'aspect sous lequel se présentent à sa conscience les croyances positives en face desquelles il est placé. Il est tel incrédule qui pourra se dire : « Je n'ai point de conviction, ni « positive ni négative; mon état propre est de n'en « point avoir; je suis au-dessous même de l'erreur; « je n'ai rien et ne puis rien donner; ce serait de ma « part une action injuste et cruelle que d'ôter, sans « pouvoir les remplacer, des convictions qui offrent

« un appui à la vie morale et lui impriment une di-
« rection élevée; ces convictions sont, par cela même,
« plus vraies que mon incrédulité; entre cette incré-
« dulité et l'erreur qu'elle nie, si je n'ai rien à mettre,
« je ne saurais hésiter; et je dois à la société cette
« double marque de respect, de déclarer brièvement,
« mais authentiquement ce que je suis, et de ne point
« entamer, par l'agression et la controverse, des doc-
« trines dont la disparition ferait un vide horrible
« dans la vie individuelle, dans les familles et dans
« la société. »

Mais l'homme qui, d'une part, jugeant erronée la croyance positive qui l'environne, d'une autre part juge cette erreur funeste, et enfin croit que sa propre position, quelle qu'elle soit, vaut moralement beaucoup mieux, parce qu'à ses yeux l'ignorance qui laisse l'esprit libre est moins dangereuse que l'erreur qui le détermine forcément, cet homme, nous en convenons, ne peut pas parler ainsi, et nos principes mêmes le poussent à la polémique et au prosélytisme. Il est vrai qu'ils le pousseront d'abord à vouloir s'instruire. On a dit « qu'avant le devoir de suivre sa « conscience, il y a le devoir de l'éclairer; » mais on aurait dû ajouter que la vraie conscience n'intervertit point cet ordre; et à cet égard on peut dire, sans paradoxe, que l'homme qui ne connaît pas la vérité, mais qui la cherche, est bien plus dans la vérité que celui qui la possède sans l'aimer. Nous avons donc l'assurance que cet homme cherchera la vérité, ou du moins sera toujours prêt à l'accueillir, et l'espé-

rance qu'il la trouvera. Mais le prenant au moment où il s'affirme à lui-même de bonne foi l'erreur et le danger d'une doctrine quelconque, je ne saurais et je ne veux pas non plus lui refuser la conséquence du principe que j'ai posé. Je suis trop visiblement lié. Je n'ai point annoncé que je venais pousser à la franchise les seules convictions chrétiennes, les seules croyances orthodoxes, mais les convictions en général. Je suis le représentant de toutes ou d'aucune. Je suis venu leur ouvrir à toutes la bouche, ou la fermer à toutes. Si, me plaçant arbitrairement au point de vue de l'orthodoxie chrétienne, c'est-à-dire, pour parler exactement, au point de vue du symbole que j'estime seul orthodoxe, j'impose silence à l'incrédulité absolue, je me fais la loi de l'imposer à tout symbole chrétien qui, n'étant pas le mien, est à mes yeux l'incrédulité encore, une incrédulité relative. Du moins, tout symbole qui ne renfermera pas tout ce que renferme le mien, sera pour moi un symbole incrédule, et devra tomber sous le coup des mêmes interdictions. Ainsi donc, sous prétexte de plaider la cause générale de la manifestation des convictions, j'aurai plaidé uniquement la cause de la liberté de mes propres opinions à l'exclusion de toutes les autres.

Et ne dites pas : De quel droit cet homme qui ne croit rien vient-il attaquer ceux qui croient? C'est vous qui dites qu'il ne croit rien; mais il n'en convient pas; et moi-même, pour autant que je suis persuadé qu'il agit par conscience, je n'en conviens pas non plus : on n'en est pas à ne rien croire quand on

obéit à sa conscience; la conscience est une foi. Ne dites pas trop légèrement : Cet homme ne croit rien. Ne pas croire ce que vous croyez, à votre avis est-ce ne rien croire? Je sais fort bien qu'il n'y a qu'une foi qui sauve; mais nous traitons une autre question. Dire que l'objet de sa foi n'est ni suffisant ni solide, ce n'est pas dire que sa foi n'a pas d'objet. Il ne croit point assez peut-être si sa foi n'embrasse pas tout ce qu'embrasse la vôtre; lui, de sa part, dit que vous croyez trop; vous voudriez le dilater, il voudrait vous réduire; mais ce sont deux croyances en face l'une de l'autre, inégales en valeur, inégales en vérité, mais égales quant au droit et au devoir de se produire.

Ce que vous pouvez lui dire sans doute, c'est qu'il est périlleux de détruire; c'est que l'homme sérieux ne peut procéder à une telle œuvre qu'après l'avoir bien longtemps mûrie; c'est que, s'il n'est pas sûr, ainsi faisant, d'améliorer notre condition morale, il n'a pas le droit qu'il prétend; c'est que l'erreur (s'il y a erreur) qui me fait vivre est plus vraie que la vérité qui me laisse mourir; c'est que la vérité religieuse n'est ni une abstraction, ni une formule, mais le redressement de l'homme moral, et que ce qui m'unit à mon principe et à ma fin (n'importe la forme) est vrai, nécessairement vrai, et nullement ce qui m'en sépare. Il faut, pour que cet homme passe outre, qu'il soit sûr, non-seulement de ne pas faire une œuvre de destruction, mais de faire une œuvre de création, de ne point diminuer, mais au contraire d'ajouter, de ne point prendre, mais de

donner; il faut qu'il soit sûr que, sous air d'affirmer, c'est vous qui niez, tandis que, sous air de nier, c'est lui qui affirme.

Nous sentons le besoin de dire toute notre pensée. Si, laissant ici notre principe se restreindre ou se démentir, nous condamnions la franchise dans l'espèce après l'avoir approuvée dans le genre, nous ne savons pas comment nous pourrions réprimer l'hypocrisie, qu'à vrai dire nous aurions, par ce fait même, sanctionnée et recommandée. Si l'incrédule doit ménager la foi d'autrui jusqu'au point de jeter un voile sur sa propre incrédulité, il faudra, autant que possible, épaissir ce voile; il faudra qu'il n'ait pas un seul endroit transparent; il faudra que nos actes confirment les inductions qu'on pouvait tirer de notre silence, et que la simulation vienne à la suite de la dissimulation, dont elle semblera n'être que le perfectionnement. Le mensonge, comme le larcin chez les enfants de Sparte, sera coupable s'il se trahit, mais sa perfection l'absoudra.

Il a été écrit que le règne de Dieu ne vient point avec éclat : le règne du diable, non plus, ne vient pas toujours avec éclat; et le plus grand mal n'est pas toujours où l'on entend le plus grand bruit. Des chrétiens, s'alarmant de voir plaider la cause des doctrines antichrétiennes, voudraient, par force ou par amour, obtenir le silence. Les uns, craignant de paraître inconséquents ou même de l'être, s'attaquent à la forme de ces prédications; mais ils trouvent cette forme toujours défectueuse; toute discussion leur pa-

raît une impiété, toute négation un outrage; et comme, dans des sujets de cette nature, l'ironie et la réduction à l'absurde naissent du fond même des choses, sans avoir été dans l'intention des discutants, ces chrétiens ne s'affligent pas seulement, ils s'indignent, et l'anathème se mêle à leurs prières, qu'il pourra bien remplacer enfin. On le conçoit; personne ne peut faire à notre gré une œuvre dont le principe nous déplaît; la discussion, quelle qu'en soit la forme, atteint et blesse les objets qui nous sont les plus chers; l'expression la plus mesurée, si elle est hostile, retentit dans notre cœur comme un blasphème; et l'on pourrait dire, en appliquant ici un proverbe trop familier peut-être, que les paroles nous gâtent l'air. Il faut, pour être juste, se transporter, quoi qu'il en coûte, au point de vue de l'adversaire, et l'on trouvera peut-être qu'il n'a pas été infidèle une seule fois aux lois de la gravité et de la décence. D'autres, moins soucieux de conséquence, ne veulent voir qu'une chose : les effets désastreux d'une telle prédication; et à la vue ou à la pensée de ces effets, que nous ne prétendons nier ni atténuer, ils disent : N'est-ce pas assez que la loi ait assuré à toutes les opinions le droit de se produire? faut-il encore y convier les opinions mauvaises? Il faudrait savoir d'abord si le droit, en cette matière, n'emporte pas le devoir, ne le suppose pas; si la loi n'a pas eu en vue de garantir le droit de remplir un devoir; et dès que l'exercice de ce droit est un devoir, nous avons pu, en toute convenance, en réclamer l'accomplisse-

ment. Ces opinions, mauvaises au point de vue de notre foi, ne le sont pas au point de vue de la loi sociale ou de l'institution civile, et elles peuvent avoir, par l'intention de celui qui les professe, une bonté relative. Mais je prends la question par un autre côté; j'envisage, en les comparant, les effets de la dissimulation et ceux de la profession franche, ou même de la prédication, et je dis qu'entre les maux qui naissent de la dissimulation et ceux qui peuvent résulter de son contraire, les premiers l'emportent tellement sur les autres, que, contraint de choisir, je n'ai pu hésiter.

Non, le règne de Satan ne vient pas toujours avec éclat. *Serpit humi.* Les coups dont il parvient à amortir l'écho sont les plus profonds et les plus meurtriers. On ne croira pas sans doute que l'incrédulité n'ait qu'une manière de se propager; qu'elle n'ait qu'une forme de profession, et qu'elle ne sache très bien se manifester et se répandre dans le silence. L'incrédulité professe, l'incrédulité prêche, non pas seulement en exposant une dogmatique antichrétienne, mais par des maximes et par des actes qui, sans éveiller distinctement aucune idée doctrinale, impliquent l'abandon ou la réfutation indirecte des dogmes de la religion chrétienne, dont le corps n'a que des parties nobles, et où, pour ainsi dire, tout est cœur. Il y a, pour l'incrédulité, mille manières de dogmatiser sans dogmatique et de nier sans négation; et quand le terrain a été miné sourdement, l'édifice qu'il supporte paraît encore solide, quoique le moindre poids

additionnel doive le faire enfoncer. L'incrédulité qui ne s'avoue pas n'en est pas moins l'incrédulité, et n'en est pas moins active; l'incrédulité qui se tait n'en dogmatise pas moins : seulement, comme elle ne parle point, on ne sait où la prendre, on ne peut lui répondre. On dit qu'en s'exprimant elle éveille dans les esprits des doutes qui ne se seraient pas formés; mais l'incrédulité muette répand dans l'esprit des germes de doutes dont l'incrédulité qui parle ne fait que nous donner conscience : avant qu'elle eût parlé, on ne croyait déjà plus. L'incrédulité silencieuse est dans les mœurs, dans la vie, dans l'air; on ne la voit pas, on ne l'entend pas, on la respire. Elle existe longtemps avant d'avoir une forme; et l'on n'est pas plus incrédule pour savoir qu'on l'est que pour l'être sans le savoir. Le mal qu'on connaît n'est pas plus grave que le mal qu'on ignore. Il est même moins grave par cela même qu'on le connaît.

Le dirai-je? Si l'incrédulité qui parle est plus candide que celle qui se tait, elle est peut-être moins habile. Si le diable faisait ses affaires lui-même, je doute qu'il dogmatisât beaucoup. Il parlerait peu de religion, et s'il en parlait, ce serait peut-être pour en dire du bien. Ce n'est pas la première fois qu'il a pris la forme d'un ange de lumière. Mais, se gardant d'alarmer et de donner l'éveil, il se contenterait d'insinuer dans les cœurs des pensées et des désirs avec lesquels le christianisme ne peut subsister, qui prédisposent à l'incrédulité, et qui rendent l'homme incrédule par le cœur avant qu'il le soit par l'esprit.

Tout paraissant intact, aucune doctrine n'ayant été entamée, il en résulterait, dans l'esprit des hommes superficiels, qui font la majorité même parmi les bien intentionnés, une sécurité dont le diable aurait sujet de rire. Et si quelque chose lui restait à souhaiter, c'est qu'il ne vînt à l'idée d'aucun de ses adeptes de controverser ni de dogmatiser.

Encore une fois, l'homme est ainsi fait; il croit qu'il y a plus de mal où il y a plus de bruit; et quand il n'entend pas de bruit, il se tranquillise. C'est pour cela qu'il faut souhaiter qu'il y ait toujours quelque bruit dans le royaume de Dieu. Quant à moi, rien ne me paraît plus sinistre et plus effrayant que l'absence de tout bruit. Il est vrai que la franchise fait du bruit et que la dissimulation n'en fait pas; oui, mais la franchise est la franchise, et la dissimulation est la dissimulation : en ce peu de mots j'ai tout dit. La franchise avec du bruit est un bien; la dissimulation avec le silence est un mal. Ce qu'on doit craindre pour la religion, ce ne sont pas des attaques qui l'avertissent; au contraire il les faudrait désirer; ce qui est à craindre pour elle, c'est la dissimulation qui la ronge et la putréfie. Ses plus redoutables ennemis ne sont pas ceux qui se déclarent, mais ceux qui se cachent. Le principe qui la menace dans le cœur, c'est cette complaisance, non pour elle assurément, mais pour son crédit, qui rassemble autour de ses drapeaux, sous le nom de soldats, des indifférents ou des lâches, qui augmenteront ses embarras au jour du danger. Ce qui la compromet, c'est de laisser

croire que tout lui est bon, que de vaines formes acquittent chacun envers elle, et qu'elle compte pour siens tous ceux qui contrefont son attitude, ses allures et son langage. Et certes, elle donnerait le droit de le croire, si elle mendiait le silence de ses adversaires au lieu de les provoquer, comme elle le doit, à se prononcer, à rendre gloire à leur vraie pensée, et de leur dire comme Moïse : « Si l'Éternel est Dieu, « suivez-le; si c'est Baal, suivez-le. »

Elle se calomnierait si, née pour honorer le principe de la franchise, elle le condamnait, par frayeur, chez ceux qui ne lui appartiennent pas, et ne permettait d'avoir et d'avouer des convictions qu'à ceux qui lui sont attachés. Elle ne peut honorer la conviction chrétienne qu'en honorant toutes les convictions. Elle ne peut pas encourager la sincérité chez ses sectateurs en donnant une prime à la dissimulation dans la personne de ses adversaires.

Le mal actuel du christianisme (mal que la force des choses doit peu à peu réprimer), ce n'est pas que l'incrédulité se manifeste, mais que l'incrédulité se cache. Le mal du christianisme et de l'Église, c'est que l'hypocrisie reçoive une sanction de la part d'une foule d'honnêtes gens selon le monde, qui, incrédules ou indifférents dans le cœur, font des actes qui ne devraient appartenir qu'à la piété et à la dévotion; des actes sur la valeur desquels on ne se méprend guère, mais qui, tolérés, passés en usage, fondus dans les mœurs, portent dans toutes les sphères un dommage mortel à la morale publique;

des actes qui, étant admis par l'opinion, font admettre avec eux, comme vénielle, comme légitime, toute espèce de dissimulation; des actes qui éteignent dans l'âme, si même ils ne la supposent éteinte, toute généreuse franchise, toute noble candeur; des actes qui, dans le faux chrétien, préparent le faux citoyen, dans l'hypocrite de religion l'hypocrite de mœurs et de patriotisme, dans un parjure tous les parjures. Cette gangrène, que les hommes les plus éclairés ont la stupidité de contempler avec indifférence, menace bien plus la religion que les agressions les plus vives de l'incrédulité, menace bien plus la société que l'esprit de révolution pris à sa plus haute puissance.

Pour pouvoir nous adresser à l'incrédule, il nous a fallu lui supposer une religion quelconque; mais que dirions-nous à l'incrédule irréligieux? Ce n'est pas que nous nous plaisions à le croire étranger à tous les sentiments moraux; ce n'est pas que son point de vue le mette au-dessus des devoirs et des ménagements que le bon sens et l'honnêteté commandent; mais c'est que, au degré malheureux où il se trouve, rien de ce que nous avons espéré de l'incrédule sérieux ne se peut espérer de lui; rien, pas même la profession sérieuse de son incrédulité. Il lui est également naturel, ou de l'afficher grossièrement, ou de la couvrir d'un voile épais, ou de s'associer de corps aux rites de la croyance officielle : ce qui lui est le moins naturel, le plus impossible, c'est d'être simplement sincère. Il y a donc, dans l'intérêt qui nous occupe, peu de chose à espérer de l'homme irréligieux;

toutefois ce qui l'éloigne du devoir ne l'en dispense pas. La double obligation d'être sincère et discret continue à peser sur lui de tout son poids avec la responsabilité qu'elle entraîne. Nous la lui rappelons ici, en la rattachant à tout ce qui peut, dans son point de vue, l'intéresser encore. Nous la lui rappelons au nom des rapports sociaux que la dissimulation dégrade, au nom de la société politique où elle mure la dernière ouverture qui pouvait y faire pénétrer la lumière vraie, en sorte que rien ne s'y éclaire plus qu'à la lueur équivoque et sourde des flambeaux. Nous la lui rappelons au nom de la liberté dont l'idée correspond à celle de franchise; au nom, dirons-nous enfin, de sa dignité personnelle, qui doit, en dépit de tous les sophismes, se sentir compromise par l'hypocrisie, ou même seulement par le mystère.

Entre la conviction et l'incrédulité, il y a tous les degrés et toutes les formes du doute. Il y a les croyances de l'esprit auxquelles le cœur ne souscrit pas; il y a celles du cœur que l'esprit n'a pas sanctionnées. Il y a la foi qui chancelle, et qui passe d'une lumière joyeuse à de plaintives ténèbres. Il y a le besoin de croire, le désir de croire, la foi peut-être, sincère et efficace, mais entrecoupée d'étranges évanouissements. Il y a un scepticisme naturel, joint à un grand sérieux de l'âme. Il y a un état intérieur qui ne se décrit pas, qui se connaît à peine, et auquel personne ici-bas ne donnera son vrai nom. Si Dieu m'a placé dans cette douloureuse situation, en dois-je part à mes frères? voudrai-je les affliger inutilement?

et ne craindrai-je pas de propager mes doutes en les exprimant? Peut-être; mais ne craindrai-je pas aussi de passer de la dissimulation à la simulation? n'aurai-je pas peur de mentir? et ne dois-je pas me dire si, au milieu de mes perplexités, la foi en Dieu m'est restée, que l'édification que donnera ma franchise doit l'emporter de beaucoup sur le scandale que peuvent donner mes incertitudes? Personne sans doute ne prétendra que je prêche mes doutes; et comment le doute pourrait-il se prêcher? Personne aussi ne prétendra que je les confie sans distinction et sans utilité au premier venu, et que je les sème autour de moi avec le même empressement qu'il faut mettre à semer la vérité. C'est, au contraire, à bon droit qu'on réclamera ma réserve en faveur de l'ignorant, du simple et de l'enfant, qui ne peuvent devenir les confidents de mon mal sans en devenir les victimes. Là est le domaine de la charité; au delà commence celui de la vérité. Et si l'on insiste sur la charité, les doutes d'un esprit sérieux nous paraissent plus édifiants que la certitude prématurée d'un esprit léger, ou l'imperturbable assurance d'un esprit étroit et sec dont rien n'a jamais troublé la dédaigneuse béatitude. C'est, d'une manière douloureuse, rendre hommage à la vérité que de confesser humblement qu'on ne la possède pas, et, ne pouvant professer la certitude, de confesser l'incertitude. D'ailleurs je reconnais que des moyens négatifs, l'abstention, le silence, suffisent la plupart du temps à cette confession.

CHAPITRE VI.

DES DIFFÉRENTS MODES DE LA MANIFESTATION.

Nous n'avons distingué jusqu'ici aucun mode particulier de la manifestation religieuse. Devons-nous nous en reposer sur le principe général du soin de pourvoir à ses applications? Nous ne le pensons pas. Tout principe ne se sert pas à lui-même de règle et de guide dans la pratique; et en s'accordant sur le fond, on peut différer sur la forme.

Quant aux hommes qui ont une conviction, ce qu'on leur demande est plus que du silence, ce sont des discours, mais non pas seulement des discours. Sur ce dernier point, nous croyons en avoir dit assez. Qui ne sait, d'ailleurs, que cette occasion de manifester sa foi est la moins fréquente? Il n'est personne qui, de loin à loin, ne soit appelé à rendre raison de sa foi, ne fût-ce que pour la défendre lorsqu'elle est attaquée, ou pour rendre compte de quelque partie de sa conduite qui ne peut s'expliquer que par elle. L'Évangile recommande, pour ce cas, à ses disciples de rendre raison de leur foi « avec douceur et res- « pect; » règle excellente, bien digne d'être adoptée

par tout homme sérieux qui ne croit pas à l'Évangile. Toutefois les occasions indirectes sont les plus nombreuses, peut-être les plus importantes.

Une religion, avons-nous dit, n'est pas une langue, c'est une vie; ou, si vous l'aimez mieux, elle n'est une langue intelligible et distincte qu'autant qu'elle est une vie. C'est une vie ajoutée à la vie, c'est la vie de notre vie même. Elle pénètre celle-ci de part en part aussi intimement que le sang est uni à la chair qu'il humecte et qu'il nourrit. Et de même que d'un lieu quelconque du corps humain, l'incision la plus superficielle fait couler le sang, de même la religion, ce vrai et pur sang de la vie humaine, jaillit et coule sans effort de toutes les parties de cette vie, à la moindre atteinte, au moindre contact des objets extérieurs; c'est-à-dire que, placée au centre même de notre pensée et de notre volonté, étant pour l'une la mesure et pour l'autre la règle de tout, elle n'est absente d'aucun des moments de notre vie et préside ou prend part à chacune de nos déterminations. Ainsi, la vie du croyant revêt un caractère, un sceau distinctif qui ne permet de la confondre avec aucune autre, et qui, ne pouvant s'expliquer par aucun des mobiles ordinaires de la vie humaine, révèle ou du moins laisse entrevoir un principe en dehors, au-dessus peut-être de la région morale où l'homme puise les raisons de sa conduite. Il y a là une profession moins directe, mais plus authentique, plus irrécusable que toute autre, parce qu'on peut s'approprier des paroles, mais non une vie; parce que nous pou-

vons être disproportionnés, inégaux à nos paroles, non à nos actions qui sont nous-mêmes ; parce que, enfin, les actions, la vie nous donnent à nous-mêmes comme à autrui le vrai nom et la juste mesure de notre croyance. C'est de cette profession surtout que nous sommes débiteurs à notre conviction et à nos frères.

Et remarquez qu'elle ne consiste point dans quelques actes prémédités, se détachant par leur couleur et leur forme du fond de notre vie, actes suspects par là même, et qui ne prouveraient rien aux autres ni à nous-mêmes. La profession dont nous parlons est autre chose qu'un acte logique et qu'un soin laborieux de conséquence : c'est le développement spontané et plus ou moins involontaire de cette vie que la foi a plantée dans notre cœur. Il en coûte moins à la volonté d'accomplir cette profession qu'il ne lui en coûterait de la supprimer; elle est naturelle à celui qui a la vie; l'artifice, l'effort seraient dans le silence, je veux dire dans l'inconséquence. A son dernier période, cette vie est un instinct; l'âme suit sa pente ; elle cède à l'impulsion d'une logique intérieure et secrète, qui peu à peu donne à tout une même teneur et asservit à un même principe nos paroles, nos procédés, nos mœurs et jusqu'à nos impressions intimes. Plus notre profession prend cette forme, la forme d'une vie, plus elle paraît sérieuse, sentie, et s'empare de l'attention. Elle s'en empare d'autant plus sûrement qu'elle ne la réclame point. C'est toujours un phénomène remarquable qu'une vie

toute d'une même teneur, uniforme, compacte, organique, au milieu de toutes ces vies décousues et fragmentaires, ou dont l'unité, si elle n'est pas celle du tempérament ou du caractère, n'est que l'unité factice et trompeuse d'un système durement articulé, criant à toutes ses jointures, que la rouille gagne incessamment. Quoi qu'on fasse, le regard se reporte continuellement sur cette existence aisée et simple comme la nature, étonnante comme le surnaturel. Quand elle vous sera devenue bien inhérente et consubstantielle, elle vous dispensera de toute autre profession, ou bien la profession qu'on vous demandera ne sera plus que la déclaration du principe qui détermine d'une manière si constante tout le caractère de votre vie morale.

Toutefois cette vie intérieure, qui ne fait à l'ordinaire qu'accentuer notre vie extérieure, peut aussi se manifester par quelques actes moins involontaires, d'une forme plus spéciale, plus symbolique; je parle de certaines observances religieuses, qui, à notre point de vue, sont aussi naturelles que notre vie et sont aussi nécessaires que le reste de nos actes, mais qui ne peuvent manquer d'avoir, aux yeux de ceux qui ne partagent pas notre foi, quelque chose d'arbitraire et de conventionnel. Les déroberez-vous à leurs regards? les supprimerez-vous jusqu'à ce qu'ils leur soient devenus intelligibles? Mais sans compter que plus ces actes sont singuliers plus ils avertissent, ces actes nous sont nécessaires à nous-mêmes, ils sont destinés à nous avertir nous-mêmes, ils sont à nos

yeux des devoirs; et leur singularité, par cela même qu'elle nous stigmatise, est une raison de plus de persister dans leur pratique. Une raison de plus, ai-je dit, et non pas la première ni la seule; car à Dieu ne plaise que j'admette dans les manifestations d'une croyance sérieuse rien de purement arbitraire ou de gratuitement bizarre. Qu'un exemple rende cette idée plus distincte. L'usage adopté par des familles pieuses de bénir à haute voix ou silencieusement la nourriture que Dieu a donnée, est tombé en désuétude, même parmi les gens qui se piquent d'avoir encore de la religion ; et quoique au point de vue religieux le plus élémentaire il n'y ait pas d'usage plus naturel, il n'est pas aujourd'hui, du moins dans certains pays, d'usage qui dessine plus vivement une conviction religieuse passée en vie. C'est parce qu'un tel acte est à la fois très naturel et très singulier, c'est parce qu'il ne s'explique pas d'abord et qu'il est prêt à s'expliquer, qu'il faut, indépendamment de tout motif plus intime et de toute raison plus prochaine, le conserver sans affectation et ne le point supprimer. J'insisterais volontiers sur ce point et sur tel autre du même genre, d'un côté parce qu'ici la tentation à l'infidélité est plus forte qu'on ne pense, parce qu'il faut saisir avec empressement l'occasion d'un sacrifice, et qu'une conviction se fortifie et se consacre de tout ce qu'elle nous coûte, et d'un autre côté parce qu'on doit s'estimer heureux d'avoir un moyen si simple de se résumer en un instant, de prévenir les équivoques, de s'exempter de longues explications, et d'apprendre à

tout le monde dans quelle voie nous avons résolu de marcher et sur quel terrain on ne doit plus nous chercher. Tout signe qui étant plus qu'un signe, tout symbole qui étant un devoir naturel en même temps qu'un symbole, rend notre position nette et évidente, est un moyen que nous aurions grand tort de négliger, et dont la négligence entretiendrait les autres à notre sujet, et nous-même à notre égard, dans une perplexité pénible pour eux et plus fâcheuse pour nous. La loyauté est ici de la prudence.

On peut demander quel est, sous le rapport de la profession, le devoir de l'individu se produisant comme représentant de la société, ou s'adressant à elle au nom de quelqu'un de ses intérêts généraux. Personne ne songe à lui demander le sacrifice de ses convictions ; mais on pense que chaque chose a son temps et son lieu ; que l'homme, dans la position que nous venons de supposer, n'est plus un simple individu, et que, dans de semblables questions, il ne peut laisser transpirer de son individualité que ce qui s'y mêle sans effort, et ce qui naît autant du sujet même que de sa conviction personnelle. « Il y a, dit-on, fort au-dessous de la croyance religieuse, mais plus généralement répandues, plus propres à la société comme société, certaines idées, certaines vérités que chacun, comme homme social, peut et doit invoquer, certains intérêts auxquels il faut en appeler; mais la croyance positive est chose purement individuelle, dont il faut faire abstraction quand on parle à la société ou au nom de la société. Il est bien sûr qu'une

religion vraie, ou plutôt la religion vraie, correspond exactement à la société, et que cette religion est même l'unique base d'une société normale. Prouvez-le, et puis parlez selon cette preuve à ceux qui vous auront cru. Mais à ceux qui ne vous ont pas cru, à la masse de la société, composée de croyants et de non-croyants, il faut parler un autre langage. Son symbole à elle c'est le droit, c'est une certaine morale composite, où votre croyance entre peut-être pour beaucoup, mais sans qu'on s'en doute ; c'est l'intérêt général, ce sont les affections naturelles, ce sont enfin, peut-être, quelques notions de cette religion qu'on appelle naturelle, quoiqu'elle ne soit probablement que le résidu qu'a laissé dans les esprits une croyance plus positive depuis longtemps délaissée. Voilà le fonds commun où l'on permet de puiser; le reste, et ce qui vous est propre, ce que vous croyez avec d'autres peut-être, non avec tout le monde, et enfin par des raisons qui vous sont propres et à vos risques personnels, le reste peut trouver sa place ailleurs, ici non. L'homme seul, le philanthrope ou le citoyen a droit ici de se faire entendre. »

Ceci n'est ni absolument faux ni absolument vrai. Il n'en faut admettre que ce qui ne fait pas violence à la nature humaine, et à l'obligation, sans doute absolue, de rester sincère et vrai. Ces idées du domaine commun, dont nous parlions tout à l'heure, tout croyant peut les partager, peut les invoquer ; pour ne pas constituer à ses yeux la vérité suprême et complète, elles n'en sont pas moins vraies; à les adopter, à les allé-

guer, il ne compromet et n'abandonne rien ; sa conviction, entière en lui, reste encore sienne aux yeux de tous ceux qui, par tel ou tel moyen, ont appris à la connaître ; il ne doit pas être accusé de dissimulation ; soit. Mais n'allons pas trop loin ; n'imaginons pas une scission impossible du *moi*, et n'exigeons pas que les liens très réels qui, dans cet esprit, rattachent toutes les questions à la grande question, ne se laissent jamais apercevoir ni soupçonner. Il y aurait, à les cacher rigoureusement, une affectation qui n'édifierait personne ; cette complète abstraction, on ne l'exige pas parce qu'au fond on ne la conçoit pas ; sous quelque titre qu'un homme se présente, c'est un homme tout entier qu'on s'attend à rencontrer ; un silence obstiné, une laborieuse réticence, a, dans certains cas ou sur de certains sujets, je ne sais quoi de désobligeant et d'injurieux ; on aime une foi communicative et sociable ; on aime que quelques mots avertissent que l'individu n'est, à nul moment ni dans aucun sens, étranger à la société, et que sa croyance est humaine, propre à cohabiter avec les choses humaines. Ainsi point de règle trop étroite ; si vous étiez moins entier, moins librement vous-même, vous seriez moins homme aussi, et moins en état d'agir sur des hommes ; et si votre conviction est une vraie conviction, elle fait partie de votre cœur, et vous ne pouvez mettre à nulle chose votre cœur (le cœur qui fait la puissance de l'homme sur l'homme) sans y apporter quelque chose de ce qui fait la vie de votre cœur, je veux dire de votre religion.

C'est une opinion assez générale que, dans la disposition actuelle des esprits à l'égard de la religion, le croyant doit renoncer à toute carrière politique, ou faire entièrement abstraction de sa foi, si ce n'est comme motif de ses actes et comme direction intérieure de sa vie. Qu'il se garde de la publier, de la formuler, de l'alléguer; qu'il ne sorte pas de la ligne des membres extérieurs de l'Église, de ceux qui, lui donnant quelques dehors convenus, mais rien de spontané ni d'individuel, laissent douter si c'est de leur part affaire de conviction ou de simple bienséance. Aller plus loin, se détacher des rangs, ce serait se compromettre. La piété vivante, personnelle, effarouche ; elle isole au milieu du mouvement politique. Elle ferme le chemin de l'influence et du pouvoir. Elle annule l'homme de savoir et de talent. Elle peut l'entourer de respect, mais ce respect est comme un exil ou une déportation, d'où l'on ne revient qu'au prix d'un abandon manifeste de sa première ferveur. Si donc, comme chrétien, vous voulez faire de vos talents un usage utile au pays, ne soyez chrétien que pour vous. Extérieurement soyez honnête homme.

Je cherche en vain à me représenter ce chrétien qui veut appliquer son christianisme au bien de la société, et qui commence par émousser l'arme dont il prétend se servir. Je ne dis pas trop; car, sans rechercher si cette dissimulation est digne d'un honnête homme et si elle est possible à un croyant, il est clair que cette dissimulation du moyen en est aussi l'exténuation. Pour que cette dissimulation soit complète,

il faut plus en effet que dissimuler ses desseins, il faut trahir sa cause. Il en serait autrement si la profession du christianisme, chez l'homme politique, n'était autre chose que la récitation périodique de quelques fragments de son *credo*. Non, cet homme, ainsi que tout chrétien, récite son *credo* toutes les fois qu'il argumente ou qu'il vote dans l'esprit distinctif du christianisme. Tout l'ensemble de ses votes, toute sa conduite politique est un symbole, dans lequel, soit que des noms consacrés paraissent ou qu'ils ne paraissent pas, le chrétien se déclare ou se dénonce. Et combien, au reste, d'occasions où il est impossible, à moins de déserter la cause qui nous est chère, de ne pas lui donner son vrai nom! Ne nous faisons point d'illusions : dans cette carrière comme dans toute autre, si nous sommes chrétiens, nous le paraîtrons ; si nous ne le paraissons pas, nous ne le sommes point.

S'ensuit-il que le chrétien doive renoncer à la carrière des affaires publiques comme à une carrière où il ne peut faire aucun bien? Si les gens du monde étaient seuls à parler ainsi, nous les laisserions dire; mais ce préjugé se rencontre aussi chez des croyants. Et parce qu'un petit nombre d'entre eux a osé se mettre aux prises avec la difficulté, et parce que, dans le petit nombre de ceux qui l'ont osé, peu l'ont combattue et la plupart l'ont éludée, c'est-à-dire lui ont cédé, on s'écrie : Les faits manquent, ou les faits parlent en faveur de nos craintes. Les faits manquent parce que vous avez manqué; les faits par-

lent le langage que vous leur faites parler; il ne vous a manqué, pour résoudre le problème, que de ne pas le croire insoluble. Quand vous auriez lutté, lutté constamment et lutté en vain, il vous siérait de dire : Le chrétien doit se retirer ou se taire. Mais où est cette preuve que nous vous demandons? Comment, n'ayant pas même essayé d'être fidèle, pouvez-vous venir dire que, dans cette carrière, on ne peut être fidèle? Jusqu'à ce que vous ayez produit, en faveur de cette opinion, le seul argument qui puisse nous réduire au silence, laissez-nous vous dire que vous vous trompez. Vous vous réfugierez en vain dans cette proposition générale, que la vérité est sous l'opprobre. Oui, certes, dans un sens, mais non dans tous. Cet opprobre est mêlé, pour les vrais croyants, de beaucoup d'estime, de beaucoup de gloire. La piété dont la sincérité est constatée, est encore la chose qu'on respecte le plus, la seule peut-être que l'on respecte. Le christianisme, à travers le mépris qu'on affecte pour lui, est encore la chose la plus puissante, la seule puissante peut-être. Ce n'est pas lui qui est faible, ce sont les chrétiens. Est-il plus méprisé de nos jours qu'il l'était à sa naissance? Lui pouvait-on, avec plus d'apparence qu'aujourd'hui, promettre l'empire du monde? Il l'a obtenu. Il n'a pas tardé à régler les plus grands intérêts des sociétés, et à donner sa forme à un nouvel univers. Il n'était pas intrinsèquement plus fort qu'aujourd'hui; ce qui était plus fort qu'aujourd'hui, apparemment, c'était la foi. Ayez la même foi, et vous verrez les mêmes mer-

veilles. Vous faites injure au bon sens et à la conscience de ceux devant qui vous n'osez pas vous produire. Ce qu'ils méprisent, et avec raison, c'est la foi qui se cache, qui se dissimule, qui se dément; mais la foi franche et calme leur impose. Jamais, dans une assemblée politique, une parole de piété prononcée à propos et par une bouche pure n'inspirera que du respect; et si vous n'obtenez pas d'une première manifestation l'effet que vous en désirez, comptez-vous pour rien la persévérance? Ce qui manque le plus aux croyants, ce qui manque le plus à la plupart des hommes, ce dont l'absence réduit à rien les plus belles espérances et explique tant de revers, c'est la patience. Après cela, vous n'attendez pas sans doute que dans un travail aussi difficile que celui de la politique, la piété vienne à ses fins sans le secours des talents, des lumières, de la connaissance des hommes et des choses.

L'unité de vues, l'uniformité de conduite, la conséquence rigoureuse que la foi seule peut donner, le respect involontaire qu'inspire la franchise de la profession soutenue par l'intégrité de la vie, n'ajoutèrent-ils pas un poids immense à celui des talents et des avantages sociaux dans la personne de Wilberforce? Diminuez, par supposition, le chrétien; l'homme politique ne perdra-t-il pas beaucoup? Et pour le moins, n'est-on pas obligé de reconnaître que Wilberforce n'a rien perdu, comme homme politique, à confesser en toute occasion le principe de ses actes et son affection dominante? Quel respect,

quelle confiance, quelle espérance générale n'entourèrent pas M. de Staël jeune encore? Et combien n'est-on pas fondé à reconnaître que sa piété si connue, si notoire, n'aurait pu, ni lui fermer le chemin des honneurs politiques, ni l'empêcher d'exercer sur les affaires de son pays une salutaire influence? Je ne veux parler que des morts. Non, l'homme public peut être chrétien, se poser comme chrétien, sans craindre, si sa sagesse est premièrement pure et ensuite paisible, traitable et point difficultueuse, sans craindre, dis-je, de voir mis au rebut ses talents et sa capacité. Je ne lui promets pas la popularité. Je ne lui garantis pas l'exemption de toute disgrâce; mais qu'il se rappelle bien que le germe d'une victoire est caché dans toute défaite essuyée pour la cause de Dieu; qu'il se rappelle encore que, quelle que soit l'aversion des habiles du monde pour les conseils du christianisme, le monde est ainsi fait que le moment du christianisme revient toujours dans la vie des sociétés, et que ses conseils finissent par être suivis, même sans être acceptés.

Au nombre des formes sous lesquelles se manifeste la conviction religieuse, il faut sans doute compter l'*association*. Quelques-uns même en ont fait l'unique mode de la profession; principe qui se réfute lui-même : car s'il a fallu du courage pour s'associer, on aura sans doute le courage et le besoin de parler; et si l'association n'expose à rien, elle ne prouve rien non plus, et veut être confirmée par une profession explicite. Mais ceux qui n'admettraient pas l'associa-

tion comme mode, et mode nécessaire de la profession, ne se tromperaient pas moins.

Il y a dans la religion d'un homme deux éléments : croyance et culte; la croyance est individuelle, le culte ne l'est pas exclusivement. On ne s'associe pas pour croire, mais on s'associe pour adorer. Non pas que l'adoration n'ait son centre et sa réalité dans l'individu; mais le sentiment qui la produit est expansif de sa nature; il ne se soumet pas à la solitude; il cherche la sympathie; toute religion contient le germe d'une société, et d'une société d'autant plus intime que le principe de la religion est plus spirituel. Toutes les religions tour à tour en ont fourni la preuve, bien qu'aucune, excepté celle de Jésus-Christ, n'ait formé une *église;* et si, dans quelques-unes d'entre elles, on a vu quelques hommes isoler leur adoration et se réduire volontairement au culte individuel, ces exceptions font seulement mieux ressortir la règle; elles y rentrent même la plupart, si l'on considère d'un côté les imperfections du culte solitaire, de l'autre la prompte altération des doctrines dans les contemplations du désert; enfin si l'on réfléchit que ces solitaires fervents avaient connu la société avant la solitude, et qu'ils devaient aux hommes comme intermédiaires le fonds de religion qu'on les vit entretenir et cultiver loin des hommes.

Qu'on n'allègue pas ici tout ce que la religion la plus sainte a souffert de la part de la société même qui s'était établie pour la cultiver. Sans nier et sans atténuer aucun des faits que l'on pourrait citer, je me

borne à demander si, d'après le témoignage de tous les temps et de tous les lieux, l'association ne fait pas règle en matière de religion, et si un fait aussi universel, aussi constant, ne signale pas une loi de la nature humaine. Puis, je demanderai si rien nous prouve que le culte solitaire eût été plus favorable au maintien de la vérité que ne l'a été le culte collectif. Je demanderai encore si certains buts de la religion, de toute religion, sont compatibles avec cet isolement; or il n'est aucune religion qui n'ait avoué, parallèlement au grand but de l'adoration, un autre but encore, la consécration et l'ennoblissement du lien naturel qui existe entre les hommes. Ce but, ce besoin est presque simultané au premier; on sent que l'altération des rapports de l'homme avec Dieu a entraîné celle des rapports de l'homme avec l'homme; que la société, état voulu de Dieu, et sans lequel l'homme n'est créé qu'à demi, que la société dans son vrai sens n'existe pas; qu'elle n'est réelle que par la communion des esprits dans une pensée, et que le premier effet de la religion est d'organiser une telle société. Mais enfin, pour m'en tenir à l'intérêt de la vérité, je demanderai si son maintien ne trouve pas positivement des garanties dans l'association. Esprit de parti, disputes envenimées, intolérance réciproque, je ne nie rien; mais je dis que, même avec le secours de toute la méchanceté humaine, tout ce mal n'aurait pas eu lieu si un grand intérêt de conscience n'avait été attaché dès le principe au contenu de ces documents au sujet desquels on se fait la guerre. De

moins sérieuses croyances produisent de moins vives luttes et des violences moins affligeantes. On ne se tourmenterait pas les uns les autres durant des siècles pour des questions sans gravité, pour des questions surtout où la conscience ne serait pas intéressée. Mais cette même conscience fait autre chose et mieux que de susciter des querelles et d'offrir des prétextes aux passions humaines. La conscience est la garde fidèle et vigilante des vérités de conscience. Mais ici comme ailleurs, plus qu'ailleurs, il se faut entr'aider; cette *loi de nature*, comme l'appelle le poëte, est une loi de nécessité. La conscience a besoin d'être aidée; et la surveiller, la contrôler, la gourmander à propos, c'est l'aider. Cette attention mutuelle est une exhortation à la vigilance; l'intérêt de tous rend plus vif l'intérêt de chacun; un bien jalousement gardé par tant d'âmes à la fois, un objet sur lequel se fixent tant de regards, en paraît plus précieux; la vérité, au milieu de tant de conflits, peut se voiler temporairement, comme le soleil est voilé par les nuages que la tempête chasse devant elle; mais de même que le vent n'obscurcit ainsi l'astre du jour que pour le délivrer des nuages qui l'offusquent, et pour qu'il s'avance éclatant et radieux dans sa route d'azur, de même les éclipses temporaires et partielles qui nous dérobent la lumière de la vérité sont les effets de la même cause qui doit ensuite la faire briller plus pure à nos regards. En résultat, toutes ces crises la maintiennent, nous la conservent, nous la *rendent* incessamment; toutes ces discussions qui,

prises une à une, paraissent l'obscurcir, prises dans leur ensemble, empêchent qu'elle ne s'éteigne et se perde. On peut déplorer la condition humaine qui change en semence de guerre le germe béni de la paix; mais il faudrait gémir davantage si la cause de ces malheureux effets n'existait pas; si la religion, n'étant pas une affaire collective, n'était pas un objet d'entretien et de discussion entre les hommes; et si, sous le prétexte trompeur d'un recueillement plus intime et d'une paix plus profonde, elle était reléguée dans le cœur de chaque individu avec défense d'en sortir et de se répandre. Nous ne doutons pas, malgré les espérances dont se flatte une spiritualité erronée, que la religion ne mourût dans ce recueillement et dans ce silence universel, et que, pour avoir refusé d'être sociale, elle ne cessât même d'être individuelle.

Le besoin de traduire toute religion en une société me paraît tellement essentiel à la religion même, tellement propre à tout esprit religieux, que je douterais en général qu'il y eût un vrai besoin religieux chez l'homme qui ne chercherait pas à s'associer. S'il s'y refusait, je voudrais du moins que ce fût avec répugnance, et je l'engagerais à bien examiner ce que c'est qu'une religion qui ne se prête pas à l'association, qui ne comporte pas un culte en commun. Encore une fois, la croyance est individuelle, la religion ne l'est pas. Dieu n'a pu faire une religion pour un homme, ni pour chaque homme. La vraie religion n'est pas une vérité individuelle, mais une vérité hu-

maine, une vérité pour tous les hommes. Et si vous avez une religion qui ne vous permette pas de vous joindre au culte de plusieurs, il faut en conclure ou que vous avez *seul* la vérité, ou que vous ne l'avez *point*. On me répondra : « Ce n'est ni l'un ni l'autre, « mais la vérité n'est entière nulle part, ni chez les « autres, ni chez vous non plus, vous voulez bien « l'avouer. La vérité, en soi-même, est une : or, par- « tout vous reconnaissez, entre ceux qui prétendent « tenir en commun une même croyance, des nuances « assez fortes; seulement ils n'en conviennent pas ; « c'est ce que prouve leur entrée même dans une so- « ciété et leur participation à un culte commun. Et « qu'est-ce que cette adhésion sinon l'abandon des « convictions individuelles ? Qu'est-ce qu'emporte « cette association, sinon une profession fausse du « moins en partie ? Voyez cette communauté, cette « église : ne dirait-on pas que les individus qui la « composent sont d'accord entre eux sur tous les « points ? Il s'en faut bien cependant, et ce silence « qui vous semble un signe d'unanimité couvre mille « divergences craintives, et s'explique par mille con- « cessions mutuelles. Or, je ne veux pas à ces mille « apostasies de détail ajouter la mienne. Vous parlez « de l'association comme d'un mode et d'une condi- « tion de la manifestation religieuse; mais qui ne « voit, au contraire, que l'affiliation à une commu- « nauté exclut la profession vraie ? et que pour ac- « complir sérieusement le devoir que vous me re- « commandez, je dois me soustraire à l'obligation

« plus particulière que vous m'imposez, celle de
« m'associer? M'associer! mais à qui donc? apparemment à ceux qui pensent comme moi; je le voudrais de tout mon cœur; mais où sont-ils? Je vais d'une communauté à l'autre sans en trouver une seule qui ne repousse quelqu'une des choses que je reçois, ou ne reçoive quelqu'une des choses que je repousse. Partout il y a dans les termes, dans les pratiques, dans les rites, quelque chose qui m'est ou antipathique ou étranger, quelque chose à quoi résiste mon esprit ou répugne mon cœur. En sorte que, pour demeurer moi-même, pour garder intacte cette individualité qui n'est pas une propriété mais un dépôt, il faut que je me tienne à l'écart de tous ces groupes, et que je reste isolé. Votre conseil renferme une contradiction; et c'est pour en observer l'esprit que j'en repousse la lettre, pour mieux conserver le principal que je rejette l'accessoire. »

Nous concevons ces répugnances; nous les avons senties. C'est un fait réel et affligeant que cette complète absorption des individus dans la communauté, cette communauté aux dépens de la croyance, cette communauté qui n'est pas une communion. Mais cet abus de l'association n'en condamne pas le principe, et n'en détruit pas la nécessité, car ce n'est qu'un abus, et il dépend de chacun de n'y pas consentir. Assurément l'association religieuse, le culte en commun supposent un accord, une coïncidence des esprits sur quelques points fondamentaux de doctrine, et

surtout l'union des cœurs dans une même affection ; mais elle comporte des divergences sur tous les points qui laissent le fondement intact ; elle ne prescrit sur ces points ni la dissimulation, ni le silence ; je dis plus, elle réclame, dans son propre intérêt, la franche expression de ces divergences. Pourquoi ? parce qu'un accord parfait et sur tous les points est trop évidemment factice ; parce qu'un tel accord devient suspect par là même dans toutes ses parties, dans les plus importantes et les plus réelles comme dans toutes les autres ; parce que, pour savoir qu'il y a eu, à la base de la communauté, un principe d'unité plus fort que toutes les diversités, il faut que ces diversités se montrent ; parce que l'unité n'est certaine que quand la liberté est prouvée ; parce qu'il y a, dans la franche profession de ce qui nous sépare de la communauté, une garantie de notre sincérité dans tout ce qui nous unit à elle ; enfin parce que cette profession est un exercice de conscience qui profite à la communauté, dont le premier intérêt est la culture même de la conscience, attendu qu'elle n'est rien si elle n'est une association de consciences, et si elle ne renouvelle incessamment sa vie à la source même où elle l'a puisée.

Rien donc, ni dans la nature des choses, ni dans l'intérêt d'une association religieuse, ne commande à l'individu la suppression de ses convictions particulières ; au contraire, toutes les considérations se réunissent pour le déterminer à une franche manifestation de ses pensées. Il y est d'autant plus obligé qu'il

s'est rattaché à une société. C'est à ce moment que son individualité doit mieux se prononcer. Ce qu'il pouvait taire avant d'appartenir à cette société, il est dès à présent tenu de le dire. On savait peut-être, longtemps avant qu'il en fît partie, ce qui l'attirait vers elle, en quoi il était d'accord avec elle; il faut maintenant qu'on sache ce qu'il est résolu à ne pas lui abandonner. Il faut que sa liberté soit à l'abri, il faut que sa candeur rassure et réjouisse la société à laquelle il s'unit. Malheur à la société que cette candeur ne réjouirait pas! qui se croirait menacée par la franchise de ses membres, et qui préférerait l'uniformité morte à l'unité vivante!

Mais aussi, la liberté de la profession une fois garantie, malheur à l'homme qui voudrait se faire église à lui seul, ou qui prétendrait que toute église, pour pouvoir le compter parmi ses membres, fût exactement ce qu'il est lui-même ; qui, toujours dupe d'un orgueilleux purisme et d'un injuste dégoût, passerait sa vie à critiquer, et pour ainsi dire à se séparer sans cesse, méconnaissant la loi qui lui commande de se réunir ! Il en peut coûter, je l'avoue, à tel esprit rigoureux ou délicat de consentir à des règles, à des usages qui ne sont pas selon sa raison, de se prêter à des formes ou trop vagues ou trop précises, de s'accommoder à l'arbitraire et au conventionnel; et cette nécessité, n'en doutons pas, se reproduit dans chaque communauté : car il est de l'essence d'une association régulière de se donner des formes, que le temps rend de plus en plus inflexibles, dont la signification s'al-

tère ou s'oublie; l'idée devient mot, l'esprit lettre grossière, l'usage loi, le temps autorité, la conviction préjugé, l'homme instrument... Nul ne l'ignore; mais la nécessité et les avantages de l'association n'en restent pas moins évidents; mais une force réparatrice, cachée dans le sein de l'institution, y renouvelle, par d'heureuses crises, la vie, le mouvement et la liberté ; mais il dépend toujours des convictions vives d'empêcher cette sorte de prescription par le plus simple des moyens, en se maintenant libres et en se prononçant avec franchise ; si chacun écoutait et respectait sa conscience, jamais une institution n'absorberait les individualités, jamais elle n'apparaîtrait comme un monument du préjugé et de la tyrannie d'opinion.

Les grands mots d'individualisme et d'anarchie ne m'imposent ni ne m'effrayent. Que devient, me dit-on, une société de croyants où chacun professe des vues particulières? Eh! que m'importe, pourvu que ces professions individuelles soient sincères? Je demande à mon tour : Que devient une société spirituelle d'où la liberté est bannie? Je demande : Que devient, dans le système des réticences et des pensées de derrière la tête, la vérité, le premier des intérêts, la vérité, pour qui seule une société spirituelle est censée exister? Anarchie, dites-vous, et pourquoi? Ah! déjà cette société ne serait pas anarchique, par là même qu'elle se serait donné pour centre le grand principe d'une sincérité absolue. Ce principe serait à lui seul une religion, si ce principe

pouvait exister indépendamment de la religion. Mais pourquoi l'unité résiderait-elle uniquement dans cette croyance abstraite? Pourquoi n'y aurait-il pas, au milieu de tous les dissentiments, un noyau de doctrine, une idée fondamentale dont tous ensemble conviennent de bon cœur, et dans laquelle ils ne font plus qu'un? Ne concevra-t-on jamais l'ordre que sous la forme du despotisme, et la liberté que sous les traits d'une insociabilité sauvage? Et là surtout, dans la république des esprits, patrie de l'unité, par cela même qu'elle est la patrie de la liberté! Mais on n'en demande pas tant dans la société civile. Une fois concédé par chacun ce dont tous ensemble ont besoin, à l'obéissance succède la liberté, ou plutôt à l'obéissance servile l'obéissance généreuse de la liberté; la liberté elle-même tourne au profit de la société; elle fait plus et mieux que la loi; dans les âmes élevées c'est une loi, la loi parfaite; et c'est principalement à cause de l'élan qu'elles en ont reçu, que, sans en précipiter le progrès, elles en désirent le développement, et concourent à tout ce qui peut avancer son règne sur la terre. Or, la liberté, par qui se constate et s'accroît l'unité sociale, la liberté serait-elle moins à sa place, aurait-elle d'autres effets dans la société religieuse que dans la société civile? N'est-il pas évident au contraire que là elle ne partage l'empire avec aucune autre loi, elle est à elle seule la constitution de cette république, puisque tout y revient à suivre la conscience, et que, pour la suivre, il faut pouvoir la consulter? C'est, en effet,

sous le nom de liberté, l'obéissance, l'obéissance la plus absolue en elle-même et la plus excellente par son objet; et en la réclamant, on ne réclame au fond que le droit d'obéir.

Faut-il prévoir et régler le cas où la diversité, de partielle et secondaire qu'elle était, deviendrait essentielle et fondamentale? A quoi bon, sous le régime de la liberté? Celui que ses convictions ne lient plus par aucun point à la société religieuse a par là même cessé de lui appartenir; il n'y pourrait demeurer uni extérieurement que si l'intérêt, qu'il faut soigneusement tenir à distance de ces questions, subornait sa conscience. Ce serait dès lors un hypocrite; faites, si vous le pouvez, que personne n'ait aucun intérêt à l'être; mais pour cela ne commencez pas par flétrir la liberté, par attacher une idée fâcheuse à la franche émission des pensées sur les points mêmes qui n'intéressent pas la véritable unité; laissez, si je puis parler ainsi, fenêtres et portes ouvertes; les portes pour qu'on puisse librement vous quitter, les fenêtres pour que, respirant librement l'air du ciel, on ne soit pas forcé de vous quitter (1).

(1) Toute institution fondée sur un principe particulier l'exagère inévitablement; il n'y a qu'un principe qui n'y soit pas exposé : c'est le principe qui renferme tous les principes. Ainsi le principe du christianisme ne peut être exagéré; car c'est toute la vérité, c'est la vérité qui renferme toutes les vérités. Ce qu'on a quelquefois appelé l'exagération du christianisme n'était que l'exagération d'une des vérités dont la vérité chrétienne se compose. Quand une institution est évidemment créée dans l'intérêt d'une vérité particulière, on peut être sûr que, tout le poids se portant à une extrémité, cette extrémité entraînera tout le reste et deviendra la base. Ainsi en est-il du protestantisme, qui, quoi qu'on en dise, n'est que le *lieu* d'une religion. Le protestantisme ne fut pas d'abord un principe, mais un fait; ce ne fut pas protestantisme, mais protestation. On ne se sépara point

S'il n'y a pas des vérités de convention, y aurait-il davantage des vérités de position? Y aurait-il des positions où la vérité devrait demeurer captive? Garderait-on et perdrait-on, tour à tour, selon la position où l'on se trouverait placé, le droit de la dire? Et ainsi, le représentant d'une société religieuse, celui qu'elle s'est donné pour guide, serait-il enchaîné aux traditions de cette société aussi bien qu'à ses documents officiels, et devrait-il, seul entre tous, faire le sacrifice de son individualité? On n'oserait le prétendre; mais on s'effrayerait, à l'épreuve, des conséquences naturelles du principe qu'on accorde. C'est qu'à vrai dire l'expérience nous a donné à peine l'idée de ce que seraient ces conséquences. Il s'en faut bien que les hommes d'une position donnée paraissent jaloux de se prévaloir d'un droit qu'aucune position ne devrait abolir ni même restreindre. On ne se hâte que trop de se faire l'homme de sa position, pour être mieux, s'imagine-t-on, l'homme de la vérité! Mais il n'y a rien d'essentiellement commun entre

pour se séparer; la séparation n'était qu'un *remède*, que plusieurs ont pris pour un *aliment*. Étrange régime, il faut l'avouer! Le catholicisme, de son côté, n'est que l'invasion graduelle et sans date du principe de l'unité : on sait ce qu'il a fait de ce principe. Après tout, le christianisme est le plus fort; il n'y a qu'à le laisser faire; le malheur et le péché du catholicisme est de ne pas le laisser faire; sous ce rapport, le protestantisme est meilleur; il tient toutes les portes ouvertes; et si des bouffées malsaines entrent de temps en temps, l'air entre toujours. Au reste, les faits sont là; on a beaucoup parlé de l'anarchie protestante, mais c'est de l'unité protestante qu'il fallait parler. L'accord frappant qui règne entre les symboles des différentes Églises protestantes, cet accord né dans la liberté et dont elle constate la réalité, cet accord est la véritable unité, dont le catholicisme n'a que le fantôme. — Voyez l'écrit anonyme intitulé : *De l'unité romaine et de la diversité protestante*, Toulouse, 1840; *l'Homme en face de la Bible*, par M. Boucher, Paris, 1841; et la Note I de l'*Appendice*.

une position et la vérité, qui, en tant que vérité, n'a point de temps, point de lieu, point de limites. Si le droit de penser et de parler pouvait être étranger à une position quelconque, il faudrait le refuser à toutes. La moindre exception l'anéantit. Mais j'ai tort de dire le droit; c'est le devoir qu'il faut dire; tout homme a un devoir envers la vérité avant d'en avoir envers sa position personnelle; cette position même il n'a pu l'accepter que sous réserve des droits de la vérité, ou plutôt dans l'intérêt de la vérité; on n'a pas dû créer des positions, des emplois, des fonctions contre la vérité; c'est pour la vérité que tout cela est fondé et subsiste. On a blâmé avec raison et le sentiment et la politique qui faisaient dire à un grand homme, posant une couronne étrangère sur la tête d'un de ses proches : « Vos premiers devoirs sont envers votre pays natal. » Mais que cette parole est belle dans une autre application! Véritable patrie de l'esprit, la vérité ne peut jamais être abjurée, ni même silencieusement désavouée au profit d'une position. Les premiers devoirs du croyant sont envers sa première patrie. Un trône même ne l'empêcherait pas d'en être citoyen avant tout et à jamais. Quelle serait donc l'abstraction étroite, la puérile fiction qui lui persuaderait qu'une position peut avoir une forme, une étendue propres, indépendamment de la vérité? Comme si ce n'était pas à la vérité elle-même à déterminer cette forme et cette étendue, et à faire la position ce qu'elle doit être! Si cette position n'a pas reçu son caractère de la vérité même, au nom de

laquelle elle existe, cette position est fausse; il la faut quitter, car il n'y fallait jamais entrer. Ou plutôt, car une position n'est fausse bien souvent que du fait de ceux qui l'occupent, il faut la refaire vraie. Et elle n'est vraie qu'autant que l'homme qui l'occupe est un homme, autant qu'elle ne l'annule pas et qu'il reste libre et vrai. Or, il ne l'est qu'à condition de rester en possession de sa conscience, je dis mal, de rester au pouvoir de sa conscience, ce qui est la vraie liberté; il ne l'est donc qu'à condition de parler et de vivre sous la dictée de sa conscience et d'exercer, dans la position qu'il a acceptée, le même plein droit qu'il avait auparavant de manifester sa conviction.

Il est impossible que, par le laps des temps, ou plutôt par un effet de la difficulté d'assortir de jour en jour le symbole d'une idée aux formes qu'elle prend successivement dans les esprits, il est impossible qu'une institution, qui est toujours l'expression d'une idée, ne contracte pas à la longue quelque chose d'arbitraire et par conséquent de faux. A cet égard deux tendances opposées se manifestent dans l'esprit humain; l'une nous fait réclamer contre une forme irrationnelle, l'autre, non moins forte, nous y attache précisément par ce qu'elle a d'irrationnel. L'absence d'une raison évidente nous laisse libres de donner nous-mêmes une raison à l'institution; l'imagination ne rencontre point de barrières; le charme du mystère remplace le plaisir de l'intelligence; les ténèbres ne plaisent à personne, mais on aime le demi-jour,

et c'est là le secret de l'attachement qu'inspirent des formes politiques ou religieuses, des usages de tout genre dont la vérité, à moitié voilée, se sent et ne se prouve pas. Il faut qu'une vérité tout à fait claire intéresse des parties bien sensibles et bien profondes de notre être, pour que, malgré sa clarté, elle soit affectionnée et défendue avec la même ardeur qu'un mystère. Le mystère est le véritable objet de l'enthousiasme; il est, dans toute idée, le demi-jour qui séduit, la séve qui enivre. Mais, il faut l'avouer, il est des mystères sans poésie; ce sont moins des mystères que des non-sens; il est des formalités, des rituels qui ne remuent rien dans l'âme, qui la gênent seulement; quand on ne réussit pas à y trouver de la poésie, on veut y trouver au moins de la raison et de la vérité; cette réclamation, plus ou moins tardive, ne saurait manquer; le mystère ne peut se supporter que là où il est dans la nature des choses, et quand nous nous sommes clairement prouvé qu'une chose doit rester obscure; la vérité, la clarté, sont des besoins plus profonds, plus obstinés; il faut que toute institution, que toute position finisse par y satisfaire; et bien longtemps avant que cette institution, cette position aient changé, les hommes qui sont, après tout, la réalité vivante de toute position et de toute institution, les hommes veulent être vrais dans une situation qui a cessé de l'être, et refusent de se laisser absorber par un titre, par un rang ou par un nom.

Que si vous attendez que la position qui vous a été faite devienne, indépendamment de vous, rationnelle

et vraie, vous pourrez attendre longtemps; que si en dehors de la position qui vous a été faite, vous en cherchez une qui, telle qu'elle est, soit comme moulée sur vos convictions, et reproduise par ses contours jusqu'aux moindres formes de votre être, vous chercherez longtemps, vous chercherez toujours. Aucune position dans ce monde n'est vraie à ce point et ne saurait l'être. Que faire? Être vrai soi-même dans cette position, et la garder aussi longtemps qu'on peut la retenir sans renier sa conviction et se mettre en contradiction avec soi-même. Ou, pour mieux dire, remonter, à travers les idées arbitraires dont le temps a environné l'institution, vers l'idée même de l'institution, s'en tenir à elle seule, réformer, refaire la position; et ainsi n'accepter pour sa conscience, ne laisser imposer à sa franchise, aucune restriction, aucune contrainte; être toujours et complétement soi-même, quelque position qu'on occupe: car tenez pour certain que si cette liberté est impossible quelque part, elle l'est partout, et pareillement que si elle est de droit dans une position elle l'est dans toutes. Aucune individualité, comptez-y bien, ne s'inscrit dans une position donnée comme un cercle dans un cercle, ou comme un carré dans un carré. C'est assez qu'il s'y inscrive et s'y enferme; si l'homme déborde la position, s'il en sort par un seul point, alors qu'il en sorte tout entier.

Peut-être on nous pardonnera de nous être tant étendu sur une seule idée. D'une part elle est importante pour notre sujet, qui, vrai à cette hauteur, sera

vrai au-dessous; ce qui domine le sommet domine toute la montagne. Ensuite, nous devons le dire, nous ne pouvons voir de sang-froid des esclaves et des victimes dans l'empire de la pensée; l'avilissement de l'intelligence nous offense d'autant plus qu'il atteint plus haut; nous ne pouvons souffrir la vue de parias sous des titres d'honneur, ni que la toge ou la soutane deviennent des symboles de servitude. Nous n'admettons aucune charge publique comme une glèbe où l'homme s'enracine, et, après avoir vécu d'une vie d'homme, végète comme une plante. Nous savons bien, et nous y consentons, que tout pouvoir crée, pour celui qui l'exerce, une dépendance; cet amer arrière-goût, réservé à la puissance, nous en savons bon gré à la justice distributive de la Providence; mais c'est la liberté extérieure, non celle de la pensée, que nous consentons à voir diminuer; la conscience est aussi sainte, aussi inviolable chez le pontife que chez le dernier des fidèles; et il serait trop étrange que le prêtre, l'organe de la vérité, fût constitutionnellement menteur, fût un mensonge vivant!

On peut s'attendre à trouver ici quelques règles sur une forme particulière de la manifestation religieuse, sur l'*abjuration*, ou, pour présenter à la fois les deux côtés du fait, sur la *conversion* considérée comme le passage d'un culte à un autre. Mais on comprendra aisément combien le cas dont il s'agit est difficile à réglementer. La situation n'est pas toujours

la même. Une démonstration extérieure et solennelle est nécessaire souvent : elle ne l'est pas toujours. Si, d'un côté, le manque de courage peut se couvrir des prétextes d'une spiritualité mal entendue, l'amour de l'opposition et du bruit peuvent suggérer des démarches inutiles ou prématurées. Distinguer, prévoir tous les cas n'est guère possible. Ne vaut-il pas mieux nous en tenir à la règle générale, et, laissant de côté la question du mode et de la forme, réclamer pour tous les cas l'accomplissement loyal et entier du devoir de rendre gloire à la vérité que l'on croit et au Dieu que l'on sert? Le sentiment pur de ce devoir est la meilleure et la plus sûre des directions.

SECONDE PARTIE.

DES INSTITUTIONS
DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA MANIFESTATION
DES CONVICTIONS RELIGIEUSES.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PERSÉCUTION ET DE LA PROTECTION.

Nous avons établi, dans la première partie de cet écrit, le devoir de la manifestation religieuse; or tout devoir emporte un droit, et tout droit réclame des garanties.

Tout devoir emporte un droit; il n'est pas de droit plus sacré que celui de remplir son devoir; c'est même ici-bas le seul droit absolu; car le droit s'appuie sur une nécessité primitive; or le devoir est la première des nécessités, et, à la rigueur, la seule nécessité.

La franche manifestation des convictions religieuses est donc un droit, puisqu'elle est un devoir. Ce

droit cherche des garanties au sein de la société, où il est appelé à s'exercer ; ces garanties, où les trouvera-t-il ?

Nous nous hâtons de le dire : sa véritable garantie est en lui-même ; la première sûreté du droit est le sentiment du droit ; et ce sentiment est exactement proportionné à celui du devoir. Avec une vive conscience de soi-même et de son principe, le droit sera toujours fort ; sans cette conscience, les garanties extérieures les plus fortes seront trop faibles encore.

C'est donc moins à titre de garanties que comme obligation correspondante au droit de l'individu, que nous demandons à la société de ménager, de consacrer dans ses institutions le droit des convictions religieuses à se manifester librement. Mais nous serions téméraires et nous déserterions en quelque sorte notre cause, si de ce que le droit, armé du sentiment du devoir, est habile à se défendre lui-même, nous allions conclure que nous n'avons rien à demander aux institutions, et qu'elles ne peuvent rien, ni pour ni contre le droit. Ce serait mal connaître la nature humaine, et mal imiter la sagesse divine qui n'abandonne jamais le devoir à lui-même, et lui ménage toujours des appuis extérieurs. Nous ne voulons pas être plus sages que Dieu.

Personne sans doute ne prétendra que, le devoir de l'individu étant de prononcer sa foi, le devoir de la société puisse être d'interdire cette manifestation. Il faudrait, pour soutenir cette thèse, avancer que la

société et l'individu n'ont pas été conçus par la même pensée ni dans un même dessein ; que la société et l'individu sont deux créations sans rapport, qu'un hasard dérisoire a forcées d'habiter ensemble; que Dieu n'étant pas l'auteur de l'une des deux, nécessairement n'est l'auteur d'aucune, puisque sa sagesse aurait certainement coordonné la société à l'individu et l'individu à la société ; mais cette pensée est impie. Partons donc de la supposition contraire, et disons qu'il ne peut y avoir de droit contre le droit, de devoir contre le devoir, de nécessité contre la nécessité, et que, si c'est le devoir de l'individu de manifester ses croyances, c'est le devoir de la société de respecter cette manifestation. L'une de ces vérités contient l'autre. Quand nous aurions prouvé que le devoir de la société est de réprimer les croyances et même de les imposer, on ne nous demanderait pas de prouver encore que le devoir de l'individu est de taire sa religion ou de l'accepter toute faite des mains du pouvoir ; cela serait démontré d'avance. Qu'on nous accorde dans le cas présent que notre première démonstration rend la seconde superflue.

Comme il n'y a pas de conflit entre la vérité et la vérité, il n'y en a pas, il ne saurait y en avoir entre la société et la conscience. Entendons-nous bien, toutefois.

La conscience détermine toute notre conduite dans ses rapports les plus divers; elle est comme l'ouverture de l'angle de la vie humaine; elle peut suggérer, commander les actions les plus opposées entre

elles; il est difficile de désigner d'avance, *à priori*, celles qui ne peuvent absolument pas être rapportées à un principe de conscience; depuis la chute, la conscience, comme règle de conduite, a cessé, d'un homme à l'autre, d'un lieu à l'autre, d'être semblable à elle-même : il n'est resté de parfaitement identique dans toutes les âmes que le sentiment élémentaire et abstrait de l'obligation, en sorte que l'inviolabilité de la conscience individuelle, dans toutes ses applications possibles, entraînerait, impliquerait même en principe, l'anéantissement de la société. Mais d'un autre côté, dans la négation de la conscience, l'être moral périt tout entier; et il ne reste de l'homme, entre les mains de la société, qu'une espèce de *caput mortuum* ou de lie insipide. Cette négation n'aura pas lieu lorsque la société réprimera ou punira quelque acte contraire au principe de son existence, qu'il ait été commandé ou non par la conscience de l'agent, mais lorsqu'elle refusera à la conscience de se professer elle-même en professant les vérités qu'elle croit et qui sont la base de sa vie.

La société n'a jamais semé que la paix dans son sein lorsque, sans souci des principes qui les avaient provoqués, elle a frappé d'une main forte sur les faits antisociaux ou lorsqu'elle a sévi contre le crime érigé en dogme; mais lorsque, faisant invasion dans le domaine du mystère et dans l'inviolable sanctuaire de la personnalité; lorsque, violant le domicile spirituel de l'individu, le pouvoir a prétendu interdire à la conscience la manifestation du système adopté

par elle sur ses rapports avec l'invisible, l'infini et l'immortel, alors, blessée au vif, la liberté humaine a tressailli. Sentant tout près de son cœur la pointe du fer, mise en demeure de s'abjurer ou de se constater, convaincue qu'il s'agissait pour elle ou de se consacrer par la lutte ou de s'éteindre dans le silence, elle s'est redressée sous l'oppression, elle s'est levée de toute sa hauteur, et par ce seul fait, quoi qu'ait pu effectuer la puissance matérielle, par ce seul fait elle a vaincu. Car dans ce conflit il ne s'agissait pas pour elle de moins que d'être ou de ne pas être; avoir ainsi compris la question, l'avoir ainsi posée, c'était se commander la victoire.

Toutes les fois que l'autorité sociale a tenté de réduire, sur ces questions fondamentales et strictement individuelles, les convictions au silence, elle a tout ensemble, j'en conviens, suffoqué les consciences faibles, mais fait rejaillir d'autant le ressort des consciences fortes. Il y a eu compensation ou plutôt vengeance. Les convictions opprimées ont créé à leurs oppresseurs d'inextricables embarras; les plus modérées sont devenues ardentes, les plus pures se sont envenimées; les dissidences religieuses ont créé forcément les dissidences politiques; l'État a été déchiré: Cadmus a semé les dents du dragon dans le vaste champ de l'avenir. L'expérience, là-dessus, a parlé si longtemps, si haut, si uniformément, qu'il a fallu se rendre; elle a fait laborieusement remonter tous les esprits jusque vers le droit méconnu; car, en tout genre, c'est la violation du droit qui révèle le droit;

nous ne nous sommes avisés de celui de la conscience que lorsque les faits nous ont surabondamment convaincus du danger de le nier. Le droit, pour avoir été découvert ainsi, n'en est pas moins le droit; et arrivé au faîte de l'édifice social, il peut, s'il lui plaît, repousser et briser d'un pied dédaigneux cette échelle de l'expérience par où on l'a réduit à pénétrer dans cette enceinte dont on eût dû lui ouvrir à deux battants la porte d'honneur.

La société, qui est en tous cas une grande nécessité, se présente à nous tour à tour comme une liberté et comme une servitude. Son premier but a été de recueillir et de sauver les libertés individuelles; sa tendance presque partout a été de les absorber, et bien souvent elle a semblé n'affranchir l'homme que pour l'asservir. Les sociétés les plus illustres ont dû leur force à cette espèce de confiscation brutale de l'individu au profit de l'ensemble. Il ne semblait pas qu'elles pussent vendre moins cher les avantages qu'elles offraient. La gloire principale de l'humanité lui vient néanmoins de ceux qui n'ont pas accepté ce marché, et les sociétés n'ont eu à personne d'aussi grandes obligations qu'à ceux qui leur ont résisté au nom de la vérité et de la pensée. Partout la société a tendu plus ou moins à devenir la conscience de tous; mais partout il s'est trouvé des consciences rebelles qui ont protesté et maintenu le principe de la conviction personnelle, sans lequel l'homme abdique sa nature morale, sa qualité d'être responsable et par conséquent d'être religieux.

Ce résultat a pu conduire bien des chrétiens à se demander si la persécution n'était pas un bien, et si ce n'était pas mal faire que d'en éloigner ou d'en prévenir les retours ; si, par conséquent, il pouvait être permis aux hommes de foi de revendiquer la liberté comme un droit. Puisqu'il est certain, a-t-on dit, que les agressions injustes de la société ont donné lieu à cette réaction généreuse, puisqu'elles ont été pour l'individu l'occasion d'exercer sa conscience, et même d'abord de la sentir, puisqu'on a vu l'homme moral et religieux grandir dans ces luttes douloureuses, est-ce que la suppression de ces violences, la paix jurée sur un horrible champ de bataille à toutes les opinions religieuses, n'enlève point quelque mérite à leur manifestation et même n'affaiblit point, par le défaut d'exercice, le principe qui les commande ? Réclamer la liberté pour des croyances qu'on a vues se fortifier et s'exalter dans le combat, n'est-ce pas réclamer, sous le nom d'un avantage et d'un droit, une faveur funeste ?

Mais, à notre tour, nous demanderons : L'adversité en général n'est-elle pas un creuset où l'âme s'épure ; et puisque nos principales adversités nous sont infligées par l'injustice des hommes, ne faudra-t-il pas, par respect pour l'intention de Dieu, nous interdire, soit pour notre propre compte, soit même pour le compte d'autrui, toute résistance à l'injustice ? Nous croyons que personne ne soutiendra cette thèse ; mais supposons qu'on la soutienne, nous lui opposons, ainsi qu'à l'objection plus particulière qui

nous occupe spécialement, des principes que nous croyons avoir puisés dans l'Évangile.

Le devoir n'est pas de tout souffrir, mais de tout souffrir pour le devoir. Quelquefois même le devoir est de ne pas souffrir. Dieu saura bien nous trouver, et ce qu'il nous enverra d'épreuves et de douleurs sera, sans que nous nous en mêlions, la juste mesure de notre besoin. Jamais nous ne munirons si bien les abords de la place, qu'il n'y ait, en quelque endroit connu de Dieu seul, une entrée pour la calamité. Munissons donc soigneusement les abords : Dieu n'entrera pas moins quand il lui plaira; et, pour ne parler que d'un genre d'épreuves, la vérité est sûre de rencontrer journellement, et hors de l'enceinte où le droit lui offre un asile, assez d'obstacles, d'inimitiés, de contrariétés douloureuses, sans courir impatiemment au-devant des persécutions proprement dites.

Nous est-il permis d'ailleurs, fût-ce même à nos dépens, fût-ce même passivement, de concourir à l'injustice des hommes et de nous en réjouir, et ne faisons-nous pas quelque chose de pareil, quand nous refusons, en tant que chrétiens, ou représentants d'un intérêt qui ne nous est pas personnel, de nous prévaloir du droit?

Ajoutons que si la persécution apporte des grâces que la paix ignore, la persécution a des dangers que la paix ne connaît pas. Dans le tumulte et dans la poussière du combat, les formes des objets s'effacent ou s'altèrent; l'esprit s'exalte et la chair s'exaspère, et si un côté, un hémisphère de la vérité se découvre

alors à nous, il est bien à craindre que l'autre ne se voile. Livrés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes, mais surtout à nous-mêmes, nous aurons peine peut-être à nous défendre de l'orgueil.

Si la persécution *subie* a de tels dangers, quels seront les dangers de la persécution *cherchée*, ou, ce qui revient au même, ceux de la persécution à laquelle on n'a pas voulu opposer le bouclier du droit? Aucune tribulation ne nous est bonne, si, au lieu de nous venir de Dieu, elle nous vient de nous. Au lieu donc de réveiller la persécution quand elle dort, ou de la hâter quand elle tarde, les croyants doivent en éloigner les retours par tous les ménagements que comporte une entière fidélité; et pour être conséquents au même principe, ils doivent franchement réclamer la liberté et les garanties de la liberté.

La société, qui semble avoir renoncé à persécuter les croyances, n'a pas renoncé encore à les protéger, et l'on s'attend peut-être qu'ayant protesté contre la persécution, nous accepterons la protection avec empressement. Oui, il est très vrai que nous voulons que la manifestation des convictions religieuses soit protégée, mais protégée comme le droit de tous, et par conséquent sans distinction de croyances. Nous ne voulons pas qu'une croyance particulière soit protégée, ni, en général, ceux qui croient quelque chose à l'exclusion de ceux qui ne croient rien. Nous ne voulons pas qu'on protége, par la raison même que nous ne voulons pas qu'on persécute. Car du droit de protéger découle irrésistiblement le droit de persé-

cuter. On essaye de limiter ce droit; on veut l'arrêter tout court au point où la protection finit; on lui interdit de passer plus avant : mais la limite est arbitraire, et il est impossible de concevoir, en bonne logique, comment on pourrait dénier à la société le droit de persécuter, après lui avoir reconnu celui de protéger. Cette idée est même d'invention moderne. Les temps ne sont pas encore éloignés où la société, non pas plus raisonnable, mais certainement plus logique, s'arrogeait et exerçait le droit qu'on lui conteste de nos jours en vertu d'une distinction toute gratuite. Si quelque chose prouve que cette distinction n'était point admise, c'est qu'à mesure que les sectes persécutées devinrent des religions d'État, elles ne se bornèrent pas à se protéger elles-mêmes par les mains de l'État, mais elles se servirent de la force qu'il leur prêtait pour exclure ou pour gêner tout ce qui n'était pas elles; en sorte qu'il a été permis à un philosophe du dernier siècle de dire, avec plus d'amertume que d'ironie, que la liberté religieuse n'est pour chacun que le droit de persécuter à son tour. Et comment la logique des faits s'éloignerait-elle ici de celle des idées? Tout privilége ne renferme-t-il pas une exclusion? Peut-on faire un honneur aux uns qui ne soit plus ou moins un affront pour les autres? Et la croyance qui n'est pas protégée n'est-elle pas, par là même, persécutée au moins négativement? Il en résulte que pour une croyance quelconque, accepter la protection, c'est accepter comme éventualité le droit de persécuter.

Vous ne voulez qu'être protégés ; vous repoussez la persécution ; mais vous avez beau faire : vous vous condamnez à la subir, et, ce qui est bien pire, à l'exercer. Oui, quelles que soient la modestie de vos prétentions et la mansuétude de votre caractère, soyez-en sûrs, vous persécuterez ; toute religion protégée, à moins que la protection n'ait été à son égard une forme de l'oppression, a fini par persécuter ; que dis-je? même opprimée, même avilie, elle a persécuté. On lui a payé sa liberté en lui sacrifiant en détail les libertés qui, dans son abjection, pouvaient l'offusquer encore. Et dans aucun cas, soit libre, soit asservie, elle ne s'est refusée à persécuter, parce qu'il est écrit que toute religion protégée persécutera ; elle n'y consentira pas seulement, elle s'en fera un droit et le premier de ses droits ; elle y verra le sceau de la protection dont elle jouit ; elle ne se croira efficacement protégée que quand elle pourra persécuter. *Corruptio optimi pessima.* Plus elle est sérieuse, convaincue, plus ses sectateurs attachent d'importance à la connaissance et à la profession de leurs dogmes, plus la tentation sera violente. Une religion qui a pour devise : hors de mes dogmes point de salut, devient aisément violente et féroce par le moindre contact avec la puissance matérielle. Le glaive du pouvoir civil s'enivre, selon l'expression des prophètes, ce glaive devient aveugle et furieux dans ses mains. Aucune loi ne peut en régler l'usage ; cet usage devient abus du premier coup parce qu'il est abus dans son principe, et l'unique moyen d'empê-

cher que la religion ne se blesse et ne blesse l'humanité avec cette dangereuse épée, c'est de ne pas la laisser un seul moment entre ses mains.

Il importe de bien voir jusqu'où mène le principe. Quand l'État adopte une religion, non-seulement il repousse les autres et les persécute négativement du moins; mais il persécutera, dans le sein même de cette religion favorisée, telle ou telle nuance doctrinale sur le vice de laquelle il n'a d'autres renseignements que ceux de la majorité. Ces nuances, peu importantes peut-être en elles-mêmes, et probablement insignifiantes aux yeux du pouvoir, il ne dépendra pas de lui de les ignorer; car, selon la disposition des esprits, ces nuances légères font la limite entre l'orthodoxie et l'hérésie, et classent parmi les adversaires de la vérité tous ceux qui en sont le moins du monde imprégnés. L'État n'est pas libre d'adopter dans un sens abstrait et sommaire la religion à laquelle il s'allie ; il l'adopte avec tous ses articles, leurs amendements et leurs sous-amendements. Telle formule d'un sens impalpable, et dont la périlleuse interprétation a fait glisser dans l'hérésie tous ceux qui l'ont tentée, tel incompréhensible *Shibboleth*, devient la religion même, celle envers qui l'État s'est engagé, et l'on pourra l'accuser d'avoir violé le contrat quand il aura manqué à faire prévaloir ce dixième ou ce vingtième de nuance. Que le lecteur ici rassemble ses souvenirs. Ils lui diront que, s'il y a rien au monde de terrible, c'est la tyrannie du dogmatisme. Rien n'est dangereux comme un théologien

puissant. La faculté d'employer à la défense et à la propagation de la vérité d'autres armes que celles dont saint Paul disait : « Les armes de notre milice « ne sont point charnelles, » a précipité dans la violence et dans la cruauté des hommes qui, dans une position ordinaire, réduits aux seules ressources de la prière et de la persuasion, n'eussent été, à l'égard de leurs frères, que des suppliants pleins d'autorité. Sur mille chrétiens vous n'en trouverez pas un seul dont une pareille position n'ait dénaturé le caractère. Toute religion protégée persécutera, et persécutera pour un *iota* de théologie, pour un atome de métaphysique. Ne dites point que le bras séculier dont elle réclame le secours pourra le lui refuser; car les circonstances en décideront, et nullement sa volonté. Si cette Église est forte, sentant qu'elle doit compter sur l'État, elle voudra qu'on persécute, et l'on persécutera. L'État, bon gré mal gré, sera l'exécuteur des anathèmes de l'Église. Il frappera, pour s'attacher le parti le plus nombreux et le plus fort, sur le parti le moins nombreux et le plus faible. Il jouera, pour complaire à quelque passion théologique, le rôle le plus indigne et le plus dégradant Ses complaisances n'auront point de limites connues, car on ne connaîtra jamais celles des susceptibilités et des inquiétudes dogmatiques. Ici je n'imagine pas, je raconte, tout cela s'est vu; et si la pensée, plus forte, a brisé ces entraves, si ces excès ne se reproduisent plus, si nul n'ose les redemander, n'oublions pas qu'ils ont eu lieu, qu'ils ont pris place dans la loi de presque tous

les États, et que, s'ils ont cessé, on le doit moins encore au progrès des lumières qu'à l'affaiblissement des convictions et au déclin de la religion. Eussent-ils disparu sans retour, leur apparition, même passagère, dans l'histoire, accuserait éternellement le principe d'une institution sans laquelle peut-être ils n'eussent jamais eu lieu.

Mais supposons qu'il puisse y avoir protection pour les uns sans persécution pour les autres. Pressons encore une fois le principe, et voyons s'il n'en sort plus de venin. Si la valeur morale d'une conviction a pour mesure sa pureté et sa spontanéité, qui oserait dire que la protection ne lui ôte pas quelque chose de sa valeur, en donnant, parmi les éléments dont elle se forme, une place à l'intérêt? Et qu'on ne nous dise pas que nous ne saurions empêcher absolument l'intérêt d'avoir quelque part à la formation de nos convictions ou à leur manifestation. Nous le savons bien. Mais que prétend-on en conclure? Qu'il faut à un mal inévitable ajouter un mal qui ne l'est pas? Qu'il faut régulariser, consacrer dans les institutions un abus auquel nous devons résister incessamment sous peine de déchoir de notre dignité d'hommes, un abus dont la société (si cela pouvait la concerner) ne devrait prendre connaissance que pour lui opposer une haute barrière? Il ne resterait plus qu'à dresser l'inventaire de toutes les passions et de tous les vices pour en faire autant de lois de la société civile. Non, ne compliquons point, n'aggravons point par les institutions la tâche, déjà si difficile pour tout homme,

de se créer une conviction qui lui appartienne, et préférons, s'il faut choisir, la persécution la plus vive à la protection la plus indirecte.

Si la société limitait par des lois prohibitives la liberté de nos manifestations religieuses, elle s'opposerait directement à notre devoir, que nous ne pourrions plus remplir que sous la forme d'une dangereuse insurrection et d'un schisme politique. Mais l'oppression ouverte éveillant, exaltant le sentiment du droit, celui du devoir, et soulevant en nous tout ce qu'il peut y avoir en nous de généreux, le devoir n'y perdrait que pour un temps, et chez un nombre limité d'individus; et le ressort de la liberté finirait par jouer avec une force d'autant plus redoutable qu'il aurait été comprimé avec moins de ménagement. Le mal flagrant pourrait se corriger par son excès, par son évidence, et ce violent exercice imposé aux consciences profiterait à plusieurs. Comment espérer rien de semblable de la protection du pouvoir? Quelle force en nous exercerait-elle, réveillerait-elle? Elle n'ajoute aucune force aux forts, elle ajoute de la faiblesse aux faibles. Elle ne fait point appel à la spontanéité des uns; elle étouffe chez les autres le peu qu'ils en ont.

Mais protéger, persécuter, ne sont que les formes d'une idée et les conséquences d'un principe; ce principe est celui qui met la conviction religieuse dans un rapport quelconque avec la société civile. Si ce principe n'avait pas été établi dans les esprits, on ne se serait avisé ni de protéger ni de persécuter les

croyances. Tant qu'il existe, si confusément que ce soit, on protégera tout au moins, et en protégeant on persécutera. Dès que la société intervient en faveur d'une religion, en d'autres termes dès que la société a une religion, elle peut contester et refuser aux individus la leur en vertu du même principe qui sert de base à l'expropriation pour cause d'utilité publique. Si, au contraire, elle abdique ce droit insensé; si, se tenant hors de l'enceinte où s'agitent les partis religieux, elle leur dit solennellement, comme Jésus-Christ à ces deux plaideurs : « O hommes, qui m'a « établi juge entre vous? » nous ne décidons pas pour le moment si elle aura par là rendu impossible le retour de déplorables excès, mais nous croyons pouvoir dire qu'il y aura une différence immense entre ces excès commis accidentellement et en violation flagrante du droit, et ces mêmes excès admis en principe, érigés en dogme et passés en loi.

Mais qu'on le sache bien : ce n'est pas seulement pour prévenir le retour de ces excès que nous remontons, pour la détruire, jusqu'à l'idée générale d'un rapport quelconque entre la conviction religieuse et la société civile. Cette idée n'est pas seulement la cause, mais le signe d'un grand mal. Ce n'est pas seulement en produisant les faits que nous avons rappelés, c'est plus immédiatement, c'est en elle-même qu'elle est funeste. C'est comme idée qu'elle entame, qu'elle ronge le principe défendu dans cet ouvrage, le principe de la franche profession des croyances. C'est donc premièrement comme mensonge et comme

racine de mensonge que nous avons à cœur de l'extirper.

Nous partons de la maxime que tout ce qui est faux est mauvais, que tout ce qui est erroné est dangereux. Qui pourrait nous le contester? Qui pourrait, alors même qu'il ne verrait pas manifestement les mauvais fruits du mauvais principe, ne pas les supposer, les conclure d'avance, à moins de s'imaginer qu'un mauvais arbre peut porter de bons fruits? Les fruits d'ailleurs se feront voir à mesure que nous instruirons le procès de cette grande erreur.

Quel est notre but dans tout cet écrit? c'est d'obtenir de la volonté de l'individu la franche profession de sa religion. Mais pour la professer il faut en avoir une; et certes rien n'entame plus profondément le principe de la manifestation des croyances individuelles qu'une erreur dont le propre est de nier à l'individu le droit d'avoir une croyance. Or tel est le caractère, tel est l'effet logique de tout système qui suppose des rapports possibles entre la religion et la société civile. Pourquoi? parce que, si la société a une religion, l'individu n'en peut point avoir.

Ici, nous rencontrons trois questions :

La première : Est-ce avoir une religion que d'intervenir dans les questions religieuses?

La seconde : Est-il vrai que l'individu n'ait plus de religion quand il reconnaît à la société le droit ou la faculté d'en avoir une?

Quand nous aurons répondu dans notre sens à ces deux questions, quand on aura vu, d'une part, que

l'intervention dans les matières de religion implique que la société a une religion, quand on aura vu de l'autre que la société ayant une religion, l'individu n'en a logiquement aucune, nous serons peut-être volontiers admis à prouver que la société, comme société, ne peut point avoir de religion, en d'autres termes, que l'Église et l'État doivent être absolument séparés.

Nous savons quelle prévention défavorable, quelle défiance s'attache à la thèse que nous défendons. La séparation de l'Église et de l'État a pu être réclamée et l'a été par tant de motifs et sous tant d'inspirations différentes, que les moins prévenus ne se défendent pas d'un vague soupçon quand on leur annonce un pareil dessein. Est-ce l'indifférence religieuse, est-ce l'individualisme, est-ce l'esprit novateur, est-ce le radicalisme, est-ce enfin l'esprit de secte qui va prendre la parole? Voilà ce qu'on se demande. Nous devons distinguer parmi les adversaires de notre cause une classe particulièrement respectable, c'est celle des chrétiens intérieurs. Ils ne nous opposent pas tant une doctrine qu'une pieuse appréhension. Retranchés dans des sentiments et des habitudes intimes, leur liberté personnelle, trop profondément enracinée dans leur âme pour que les influences du dehors puissent pénétrer jusqu'à elle, leur suffit sans plus; le mot même de *droit* leur répugne, et ils ont besoin de toute leur charité pour ne pas accuser de sagesse charnelle ceux qui cherchent dans les lois la garantie d'un droit ou d'un devoir si saint. Étrange renverse-

ment! car dans l'état actuel des choses, si la sagesse charnelle est quelque part, c'est chez ceux qui font alliance avec le pouvoir ou qui acceptent cette alliance, et non point apparemment chez ceux qui la repoussent. A mesure que nous avancerons dans notre sujet, nous verrons l'accusation se transposer. En attendant nous la subissons volontiers, parce que nous avons la conscience de défendre avant tout un devoir; parce que, à notre point de vue, la question que nous traitons est toute morale et religieuse, et non politique; parce que la thèse que nous soutenons est à nos yeux une partie intégrante de la vérité chrétienne; parce que à aucun autre titre, dans aucun sens moins élevé, elle n'eût eu le pouvoir de nous mettre la plume à la main. Qu'on ne nous dise donc pas que nous nous amusons autour d'une question secondaire et de simple organisation : telle que nous l'avons conçue, elle n'est ni secondaire, ni d'organisation; elle intéresse le fond même de la religion, et, selon nous, à tel point qu'un doute sur la vérité dont nous osons prendre la défense impliquerait dans notre esprit un doute sur la vérité même du christianisme; car toutes les objections que nous avons entendu faire contre nos principes nous ont surtout affligé en ce sens, que nous trouvions enveloppée dans chacune d'elles, bien à l'insu de leurs auteurs, une secrète défiance du christianisme, une implicite négation de sa vérité. Nous avons toujours senti que les principes de nos adversaires lui faisaient injure, et que les nôtres lui rendaient hommage. C'est à regret que nous nous expri-

mons ainsi, mais il le faut. Nous ne pouvons nous défendre sans accuser, ni nous justifier sans nous vanter; qu'on nous pardonne une imprudence inévitable, et que nos adversaires commettront aussi bien que nous : c'est la condition de ce débat, s'il a lieu entre chrétiens, que chaque parti se donne comme défenseur du christianisme.

CHAPITRE II

SUITE DU PRÉCÉDENT. — SI L'ÉTAT EST QUALIFIÉ POUR PROTÉGER LA RELIGION.

La société, en prenant parti dans les questions de religion, affecte-t-elle une religion?

Elle ne le prétend pas, elle ne le croit pas peut-être, mais cela ne fait rien à la question. Il nous suffit qu'elle agisse et qu'elle parle comme si elle en avait une, et elle ne peut ni agir ni parler autrement. Le peuple ne le souffrirait pas. Le peuple, tout passif qu'il paraît dans cette affaire, pose silencieusement à l'État cet inflexible dilemme : ou n'ayez point de religion, et ne vous en mêlez pas; ou mêlez-vous de religion, mais religieusement. Tout pouvoir qui, prenant parti en religion, afficherait l'indifférence, détruirait lui-même son œuvre. Il renverserait d'une main ce qu'il aurait édifié de l'autre. Ce n'est pas comme bonne, comme meilleure, qu'il lui est permis de protéger une croyance, c'est comme vraie et comme absolument vraie. En faisant expressément abstraction de la question de vérité, le gouvernement de la société aurait déchiré ses pouvoirs.

Est-il vrai que l'individu n'ait plus de religion quand il reconnaît à la société le droit ou la faculté d'en avoir une?

Si la société a une religion, c'est qu'elle a une conscience; si elle a une conscience, comment la conscience de l'individu prévaudrait-elle contre celle de la société? La conscience est souveraine dans l'homme, comment ne serait-elle pas souveraine dans la société? Seul avec sa conscience, l'homme fait tête à la société; quelle figure voulez-vous que fasse l'homme vis-à-vis de la société ayant comme société une conscience? Il est impossible d'opposer souveraineté à souveraineté, omnipotence à omnipotence, impossible de supposer que de toutes les consciences individuelles et diverses résultera une conscience sociale. Quel mystère ou plutôt quel non-sens nous proposez-vous là? Non, si la société a une conscience, c'est à condition que l'individu n'en ait point, et puisque la conscience est le siége de la religion, si la société est religieuse, l'individu ne l'est pas.

Tous les droits, toutes les libertés de l'homme admettent la réduction et le partage. Cette réduction des droits individuels, ce partage entre l'individu et la société, sont même l'indispensable condition de la société civile. C'est une première mise, un premier impôt sans lequel la société ne se conçoit même pas. On ne peut pas dire, dans cet ordre d'intérêts, que lorsque l'individu n'a pas tout, il n'a rien. Un milieu existe, un milieu expansible et ondoyant. Mais la conscience ne serait pas la conscience, si elle sacrifiait la

plus faible partie d'elle-même. A vrai dire, elle n'a pas de parties. Elle est une et indivisible. Or il en doit être de la conscience de la société, si elle en a une, comme de celle de l'individu. Elle est tout ou elle n'est rien. Elle absorbe ou plutôt elle nie celle de l'individu. Entre celle-ci et la société, il y a la nécessité sociale, pour protéger la société. Entre la société pourvue d'une conscience et l'individu, il n'y a aucune nécessité en faveur de ce dernier; la conscience de la grande unité sociale ne peut, sans s'abdiquer elle-même, admettre la conscience de l'unité individuelle. La religion, je ne dis pas de tous, mais du tout, ne peut admettre la religion d'un seul ni de plusieurs.

Ces vérités étant prémises, abordons la troisième question : la société peut-elle, comme société, avoir une religion? La conséquence de chacune des réponses se présente d'elle-même. Si nous trouvons que la société peut avoir une religion, l'individu n'en aura point; mais réciproquement, qu'on y prenne garde, si l'individu a une religion, la société n'en a point.

La religion, partout où elle est réelle, présente trois faits ou trois éléments distincts : la conviction, l'affection, et la recherche de la vérité absolue.

La conviction et l'affection se distinguent par leurs noms mêmes, et l'analyse les discerne aisément dans la notion de toute croyance vraiment religieuse. Il est moins facile de les démêler dans les cas particuliers. On reconnaît bien toujours la présence de l'un et de l'autre : la conviction sans affection n'est pas plus religion que l'affection sans conviction.

Mais il n'est pas nécessaire, dans le sujet qui nous occupe, de considérer à part l'un de l'autre ces deux éléments. Le fait complexe de la religion ramené à l'unité se résout en un *sentiment*, différent seulement de ce qu'on appelle en général le *sentiment religieux* en ce qu'il s'applique à un objet connu et certain, avec lequel nous avons dès lors une relation déterminée ; voilà le côté *subjectif* de la croyance religieuse. Son caractère *objectif* c'est d'impliquer la vérité absolue. Considérons d'abord la croyance religieuse comme un sentiment.

La religion est un sentiment. On ne peut rien dire de moins, on ne peut rien dire de plus. Car si la religion, s'emparant de tout l'homme et de toute sa vie, s'exprime nécessairement en actes, ces actes ne sont pas la religion. Les mêmes actes pourraient correspondre à des motifs différents et même opposés, et changer, avec les motifs, de valeur et de signification. Un homme n'est pas tout entier, il n'est pas même essentiellement dans ses actions extérieures, mais dans les faits intérieurs qui constituent sa réalité. La religion vraie ne cherche dans l'intérieur que l'intérieur ; l'homme pour elle est réalisé, et sa destinée accomplie, dans les faits internes ; toute autre considération lui est étrangère, et la ferait changer de nature ; elle ne serait plus la religion si elle cherchait son objet ailleurs que dans la vie la plus secrète et la plus profonde de l'âme. Elle est donc toute concentrée dans le sentiment ; elle ne règle d'autres rapports que ceux de l'invisible avec l'invisible ; le reste, je veux dire la

vie extérieure, n'est pour elle qu'un moyen ou de réagir sur la vie intérieure ou d'en donner un témoignage.

Le monde extérieur, dans le point de vue de la religion, n'a été créé que pour le monde spirituel, seul réel, seul important. Un corps ne nous a été donné, un monde ne nous entoure, une vie sensible n'a été instituée que comme moyen, objet d'exercice ou même obstacle pour cet être dont la religion est la vraie vie et le vrai but (1). Il n'est pas permis à l'être spirituel, qui en acceptant la religion a accepté sa vraie condition d'existence, de transformer le but en moyen, et le moyen en but.

Essayons d'appliquer tout ceci à la société, et sachons d'abord ce que c'est que la société. La société est un être ou un fait : il n'y a pas de milieu, et il faut bien convenir que si elle est un être, l'homme

(1) Si le monde phénoménal disparaissait tout entier, je conviens que la religion disparaîtrait aussi, mais prenez-y garde, *disparaîtrait*, rien de plus. C'est de même que l'âme aussi disparaîtrait avec l'univers sensible. Je ne puis dire, nul ne peut dire de quelle espèce d'existence elle existerait, parce que personne ne peut se représenter une virtualité pure ; mais personne ne peut dire que l'âme n'existerait pas, à moins d'affirmer en même temps que l'âme est purement un composé d'impressions sensibles ; et encore faudrait-il supposer un je ne sais quoi qui reçoit ces impressions. De même la plante à qui un sol quelconque est nécessaire, la plante n'est pourtant pas le sol. Il faut à chaque être, selon sa nature, des relations pour manifester sa vie, et d'abord pour en obtenir conscience ; il n'y a que l'être absolu qui s'en passe. Si ce monde de relations n'existait pas pour l'âme humaine, si Dieu n'y avait pas pourvu en lui donnant un corps et des sens, elle n'aurait pas eu de *moi* senti, et, n'ayant pas d'occasion de se connaître en se distinguant du *moi* divin, elle n'aurait pu s'y réunir par un acte de liberté, subordonnant ses relations transitoires et contingentes à sa relation essentielle et éternelle, choisissant volontairement entre le monde et Dieu, se séparant pour se réunir, sortant pour rentrer, en un mot, remplaçant une union de nécessité par une union de volonté, en d'autres termes l'union par la réunion, l'unité par l'harmonie. Le monde extérieur existe pour que l'être spirituel se sente exister.

n'en est pas un; si elle est homme, l'homme n'est plus homme, il n'en a que la vaine apparence. Le partage est impossible; l'un devient nécessairement tout ce que l'autre n'est plus; l'un cesse d'être tout ce que l'autre devient. Si la société est un être, elle est tout; si elle n'est pas tout, elle n'est qu'un fait, et l'homme demeure tout entier dans l'homme : il faut absolument choisir.

Car observez bien qu'en faisant de la société un être, vous n'en faites pas simplement un individu, vis-à-vis duquel l'individu proprement dit se maintienne comme individu. S'il en était ainsi, le système serait aussi vain quant aux conséquences que mal fondé quant au principe. Un individu, en matière de religion, est l'égal d'un autre individu, ni plus ni moins. Ainsi la société serait l'égale de chacun de ses membres, et, pour suivre la conséquence, la société aurait sa religion, l'individu aurait la sienne : quoi de plus absurde? Non, si la société est un homme, elle est le seul homme; si la société a une conscience, il n'y en a point d'autre; si la société a une religion, il n'y a que la sienne. Encore une fois, il faut choisir.

Mais tout cela tombe devant un mot : la société n'est pas un être. Une métaphore n'a pas changé sa nature, et, à force d'être personnifiée dans le discours, elle n'est pas devenue une personne. La société n'est pas un être, mais un fait. Il n'y a d'être que l'individu. La société est un fait, un fait spontané, providentiel, primitif, né de causes diverses tellement

profondes, tellement humaines, qu'on peut dire que dans la constitution du premier homme la société était prévue, et que l'homme est né associé.

La société n'est pas tout l'homme, mais seulement tous les hommes; la société, ce sont tous les hommes mettant en commun entre eux, non pas tout ce qu'un homme peut mettre en commun avec un autre homme, mais une partie plus ou moins grande, et en aucun cas ce qui, de sa nature, est inaliénable. La société revient à ceci : un homme, cherchant dans un autre homme un appui, un complément, et s'offrant à lui avec les mêmes caractères; nous exprimons ainsi le résultat de la société plutôt que son but prémédité; car, de contrat préalable, il n'y en a pas eu; on peut vivre ensemble bien ou mal, mais il faut vivre ensemble; les contrats particuliers ou ultérieurs qui peuvent se conclure nous représentent la liberté travaillant sur le canevas de la nécessité; tout ce que je tiens à établir, c'est que la société n'est pas un être nouveau qui intervient, mais l'homme encore, cherchant dans son pareil les gages de sa conservation, de son développement, son objet même (je prends ces mots dans leur sens le plus élevé), faisant à ce but des sacrifices, mais ne sacrifiant jamais ce qui le fait être homme, ce qui constitue la dignité de sa nature, ce dont il doit compte à Dieu, Dieu lui-même en lui. Le céderait-il à un autre homme comme lui? non certes. Pourquoi donc à deux, à cent, à mille, à dix mille? Le grand nombre ici ne fortifie pas plus le droit que le petit nombre ne pourrait l'affaiblir s'il

existait; trois hommes ne sont pas moins un État que dix mille; dix mille pas plus que trois.

Ces réserves prises, qu'on personnifie, si l'on veut, la société; au moins ne saurait-on donner à cette personne l'affection, attribut que l'homme individuel garde opiniâtrément et exclusivement. Quand on parle de sentiments publics, quand on invoque la conscience publique, il s'agit des sentiments ou de la conscience de tous ou du plus grand nombre; et quand la société, sous la forme du pouvoir, semble donner dans les lois une expression à ces sentiments, elle n'a pour son compte ni sentiment, ni volonté; elle est le milieu où ces sentiments produisent des actes, le moyen par lequel ces sentiments se propagent, leur terme et non leur point de départ, l'objet et non le sujet de cette vie d'affection et de volonté. Et n'ayant rien de ce qui constitue la personnalité dans un être, rien de ce qui le met en état de dire *moi*, elle n'a point de religion. Si cette prétendue personne s'occupe de religion, ce sera comme d'un moyen, non comme d'un but : l'individu seul connaît la religion comme but. Connaître la religion comme moyen, ce n'est pas la connaître comme religion, c'est nécessairement la maltraiter : c'est pourquoi, soit protégeant, soit persécutant, la société qui se mêlera de religion la maltraitera (1).

Je ne dénie point aux États la qualité de personnes morales qu'elles affectent à l'égard de leurs membres et vis-à-vis des autres États. Je ne méconnais pas

(1) Voir la Note II de l'*Appendice*.

davantage l'importance psychologique et historique de cette personnification. Mais il faut revenir au vrai. Les personnes réelles dont un peuple est composé ont mis en commun ce qu'elles pouvaient mettre en commun. Cette masse d'intérêts et d'affections, de craintes et d'espérances, de préjugés même communs à tous, crée une sorte d'individualité nationale; mais jamais individu n'a pu jeter dans ce fonds commun ce qui n'est pas à lui, ce qui ne lui fut donné qu'à condition de ne l'aliéner jamais, ce qui ne relève pas de lui, mais ce dont au contraire il relève, la vérité et Dieu.

La religion, pour rester religion, s'obstine donc à rester individuelle, puisqu'elle ne peut être sentie comme religion que par l'individu. Et si l'on objecte ici l'association religieuse, l'*Église*, notre réponse est facile. La société civile, quand elle se fait religieuse, nie l'individualité et par là même la religion : l'Église, au contraire, part de la donnée de l'individualité, et c'est à cette condition qu'elle mérite le nom de société religieuse. Achevons de nous expliquer.

La religion réclame l'élément social; elle ne se développe même entièrement que par lui ; et la forme complète d'une vraie religion, c'est une Église. Mais dans cette société toute spirituelle, l'individualité ne s'abdique jamais; car elle est la condition même de cette société, qui n'est une vraie société religieuse, une Église, qu'autant que l'adhésion est spontanée, la séparation toujours possible, la contrainte toujours impossible. Il est vrai que toute société vit de conces-

sions réciproques; toute société a des conventions, a des lois, qui sont autant de bornes imposées aux volontés individuelles. Ces bornes enlevées enlèvent l'idée même de société. Mais que font-elles que réunir et concentrer les individualités sur le terrain où elles sont d'accord, et supprimer tout ce qui ferait diversion à cet accord dans les moments, dans les lieux, dans les actes consacrés à la manifester et à l'entretenir? Car bien qu'un sentiment ne puisse être éprouvé par deux hommes d'une manière parfaitement identique, il y a, parmi les différences, une ressemblance intime, une sympathie qui, démêlée par deux hommes l'un dans l'autre, les porte l'un vers l'autre, et d'avance les associe. Nous ne réservons pas le nom d'*individuels* aux sentiments que personne ne peut comprendre ni partager : *individuel* n'est pas synonyme d'*exceptionnel* et d'*exclusif*. L'individualité et la sympathie sont deux conditions également indispensables de la société religieuse, qui est une société de sentiments; il y a plus : la sympathie et l'individualité se conditionnent réciproquement : car il n'y a point de vraie sympathie où l'individualité manque, et l'individualité se manifeste par la sympathie, qui est une préférence du cœur. En se joignant à la société religieuse pure, personne n'a eu l'intention ni le sentiment de cesser d'être soi-même, et personne aussi n'a cessé de l'être; car cette société n'est religieuse que dans ce sens qu'elle est composée d'individus religieux, qui ont mis en commun ce qu'ils avaient de commun, chacun se réservant le reste. Elle ne pré-

tend pas être religieuse par elle-même, comme société, et pour ainsi dire avant les individus dont elle se compose; elle ne les a pas faits ce qu'ils sont; ils l'ont faite et la font incessamment ce qu'elle est; ce sont, en un mot, les individus qui sont religieux, non la société. On peut, selon la chair, être né dans son sein; mais par ce fait seul on ne lui appartient pas; il faut naître à elle par une accession libre et spontanée. On ne doit pas, sur ce sujet, s'en laisser imposer par les faits du dehors. Ces faits peuvent mille fois démentir les principes sans les annuler et sans prescrire contre eux. Nous parlons de la société religieuse pure; nous parlons de ses principes vrais auxquels il est toujours possible de se tenir ou loisible de revenir. Nous avons seulement voulu établir qu'il n'y a nulle contradiction entre l'existence de la société religieuse et le principe de l'individualité essentiel au sentiment, et par conséquent à la religion, qui est un sentiment.

Déjà donc sous un premier point de vue, celui de la religion considérée comme un sentiment, la sphère de la religion est impénétrable à la société civile; mais il faut considérer encore la croyance religieuse et la société dans leur objet respectif. La société ne peut avoir pour objet que la vérité relative, tandis qu'il est de l'essence de la religion de s'attacher à la vérité absolue. La société donc, si elle s'occupe de religion, ne le peut que du point de vue de la vérité relative, de même que la religion, si elle s'occupe de la société, ne peut le faire que du point de vue de

la vérité absolue. Cette distinction vaut une opposition, et sépare à jamais les deux sphères de la religion et de la société. Hors le cas où Dieu lui-même se serait placé personnellement et avec une clarté irrécusable à la tête de la société, et où, sous l'empire de l'évidence, c'est-à-dire d'une manière universelle et irrésistible, la société, disons mieux, la totalité de ses membres, aurait été mise en rapport avec la vérité absolue, la société n'est que l'abri, la tente provisoire étendue sur la tête de tous ces individus, dont la vocation, comme individus, est de chercher la vérité. S'il y a une vérité sociale, ce n'est qu'une vérité pratique, la vérité sur les moyens de protéger le développement des individualités. Vous chercheriez en vain à vous élever plus haut. Que si vous vous obstiniez à réclamer pour la société quelque compétence en fait de vérité spéculative, vous ne pourriez qu'un moment maintenir à cette hauteur les prétentions que vous élevez en son nom. Que serait-ce, en effet, que cette vérité spéculative, sinon la moyenne ou, si l'on veut, la résultante de toutes les idées actuelles dont la société reçoit l'influence? Or il y a là, non pas *vérité*, c'est-à-dire conformité d'une idée avec un fait, ou d'un fait avec une idée, mais simplement *identité;* cette vérité n'est qu'un fait à accepter; on n'en peut rien dire de certain, sinon qu'il est; ce sont moins des idées que des états successifs de la société; c'est toujours, quoi qu'on fasse, la société s'occupant de la vérité comme société, et ce mot-là dit tout.

En effet, la conscience individuelle, s'abstrayant

de tout état donné, de toute situation artificielle, peut chercher la vérité absolue, doit la chercher, doit l'espérer. Dire le contraire, ce serait dire seulement qu'il n'y a point de communication de Dieu, point de présence de Dieu dans l'homme, par conséquent point de religion possible; mais la société, en tant que société, ne peut avoir ni ce but, ni cette espérance; elle doit donc, restant dans sa sphère, laisser à l'individu la sienne; en un mot, elle n'a à s'informer de la religion, qu'en tant que la religion peut se produire à l'extérieur par des faits qui l'intéressent comme société; ce sont ces faits, non la religion même, qui tombent de droit sous ses regards et dans son domaine.

Serions-nous ici en contradiction avec nous-même, après avoir, au commencement de cet écrit, déclaré que la société a été instituée en vue de la vérité, pour la chercher et pour la réaliser, et que, dans son pur idéal, toute société est une Église? Nous n'avons pas la conscience de cette contradiction. Dire que l'idéal de la société est l'Église, ce n'est pas porter atteinte à la souveraineté de la conscience individuelle, puisque même dans une Église c'est l'individu, non l'Église qui croit, qui aime et qui obéit, et puisque l'Église même n'est une société vraie qu'à mesure que l'individu a fait usage de sa liberté pour s'associer, et conserve sa liberté dans l'association. L'Église est une école d'enseignement mutuel, sous un instituteur suprême, qui ne parle pas seulement à quelques moniteurs, mais directement à l'école entière, dans le but que chacun à son tour et à sa manière devienne l'insti-

tuteur de chacun. La société, élevée à l'idée d'Église, ne serait ni plus ni moins que ce que nous venons de dire ; et il est clair que pour cela il aurait fallu qu'elle dégageât son caractère d'Église de tout ce qui est étranger à ce caractère, écartant tout ce qui menace la liberté et même tout ce qui, plus ou moins, est de nature à lui faire ombrage.

Tout ce que nous avons exposé fait ressortir le caractère individuel de la religion et montre qu'elle ne peut jamais devenir un fait collectif. Jamais, disons-nous, car si d'éclatants miracles, opérés à la vue de la multitude, prosternent invinciblement tous les hommes dont elle se compose devant l'auteur de ces prodiges, et créent, sur le fait de son intervention, une instantanée et complète unanimité, par cela même que l'unanimité était inévitable, c'est-à-dire que la volonté est restée étrangère à cette adhésion et que la croyance n'a pu être une *action*, l'élément de la religion manque ; il n'existe qu'avec l'individualité, et celle-ci n'existe que dans la liberté ; là où l'incrédulité est impossible, la foi est impossible aussi ! Les faits extraordinaires dont nous avons parlé peuvent donc *préparer* une religion, mais ne la *constituent* pas ; la religion ne commencera qu'au point précis où recommencera la liberté ; et la liberté suppose l'individualité qui disparaît dans l'irrésistible triomphe de l'évidence. Ce n'est qu'à condition de n'être pas évidente qu'une religion est religion (1).

(1) On abuse du mot *évidence* quand on l'applique à la certitude historique. Le plus haut degré de certitude historique n'est pas l'évidence. La certitude, quel

Si toutes ces choses sont vraies, il ne reste entre la société et la croyance religieuse aucun milieu commun, elles n'ont rien à démêler ensemble, elles s'ignorent mutuellement.

Si nous n'avons pas dit vrai, si nous avons refusé à la société ce qu'il eût fallu lui accorder, si la société, comme telle, peut avoir de la religion, nous déclarons que l'individu dès lors n'en a point, et que la liberté religieuse, dans sa plus faible mesure, est une hérésie antisociale. Nous défions qu'on accorde quelque chose à la société sans lui accorder tout, ni qu'on lui refuse quelque chose sans lui refuser tout.

Jamais, à la vérité, une religion contractant alliance avec le pouvoir civil n'a eu la pensée d'un tel suicide, ni n'a pu l'avoir; mais elle n'en a pas moins, en con-

qu'en soit l'objet, quel qu'en soit le degré, est toujours subjective, toujours un état personnel; l'évidence est un fait, non individuel, mais humain, et qui ne demande pour se déployer dans un esprit que d'y rencontrer les conditions générales de l'humanité. Si les caractères respectifs de l'évidence et de la certitude semblent se confondre pour nous dans certains sujets, c'est souvent à cause que plusieurs parties de notre individualité sont restées en dehors de la question, et que les preuves ont pénétré sans résistance dans notre esprit, à qui, dans ce cas, il était indifférent de croire ou de ne pas croire. La présence de la voie lactée dans le ciel n'est pas plus évidente, pour tout homme qui a des yeux, que la présence de Jules César dans l'histoire pour tout homme qui sait lire. Mais voici la différence; c'est qu'aucun intérêt qui serait attaché pour nous à la présence ou à l'absence de la voie lactée dans le ciel ne pourrait nous faire douter ou varier sur la réalité de ce phénomène, tandis que si de l'existence ou de la non-existence de Jules César quelque partie de notre bonheur ou de notre satisfaction pouvait dépendre, nous n'accepterions point aussi facilement les preuves de ce fait; la crainte, et même peut-être le désir, nous rendraient circonspects. Si le salut dépendait de croire que Jules César a existé, il y aurait tentation au doute, et l'on chercherait instinctivement, au sein de la plus lumineuse certitude, quelque recoin obscur, quelque raison pour ne pas croire. S'il s'agissait de se convertir à Jules César, de vivre à Jules César, de vivre en Jules César, d'amener toutes nos pensées captives à son obéissance, combien, avant même qu'un seul sujet distinct de dubitation se

sentant à cette alliance, consacré le principe que la société a une compétence religieuse ; et tout ce qu'elle accorde dans ce genre à la société, elle se l'enlève à elle-même virtuellement ; elle met dans la main de l'État la poignée du glaive spirituel ; elle livre à sa discrétion sa propre indépendance, et surtout elle dénature profondément sa propre notion ; elle accrédite l'idée d'une religion collective et territoriale ; elle nie à la conscience sa souveraineté ; elle ne laisse plus rien de souverain dans l'homme, elle atteint la conviction religieuse dans le vif et dans son principe.

S'il en est ainsi, s'étonnera-t-on que je préfère, dans le point de vue de la manifestation des convictions religieuses, la persécution à la protection? Ce qui est le plus redoutable à la liberté, ce n'est pas tant une institution qui, en la menaçant, l'avertit,

fût offert à l'esprit, combien le caractère de notre certitude, encore entière pourtant, aurait changé! et que nous saurions bien distinguer la certitude de l'évidence! Combien toutes les parties de cette histoire, et jusqu'à l'existence du personnage, seraient battues en brèche! Et réciproquement, si aucune des conséquences qui se rattachent à la foi en Jésus-Christ ne s'y rattachait, avec quelle confiance, avec quelle unanimité seraient reçues les preuves de son existence et de ses actions! Que de travaux, que de livres dont on n'aurait pas eu l'idée! que l'enquête aurait été faite aisément et close irrévocablement! et que la simple supposition d'un travail comme celui de M. Strauss, si même elle pouvait se présenter, paraîtrait fantastique et inadmissible! Il nous paraît donc essentiel à la notion même de religion, que toute religion puisse fournir des preuves capables de satisfaire un esprit sévère et attentif, et, d'un autre côté, qu'elle ait besoin de preuves, qu'elle comporte et supporte examen, et que l'adhésion qu'elle obtient ne résulte pas d'une évidence impérieuse qui terrasse l'esprit et ne laisse rien à faire à la volonté. Mais comme la volonté est individuelle, comme la certitude, qu'on n'obtient pas sans le concours de la volonté, est également individuelle, il s'ensuit que la religion est aussi un fait individuel. L'evidence a pu être propre à la religion de l'homme avant la chute; elle ne peut appartenir à la religion qui a suivi la chute; pour peu qu'on y réfléchisse, on sentira que ce caractère est incompatible avec l'idée de religion prise à cette date.

qu'une institution qui, en affectant de la reconnaître, nie en fait le principe même de cette liberté. La société qui veut m'ôter ma religion m'effraye bien moins que la société qui veut en avoir une. Une constitution qui fait l'État religieux me fait moi-même irréligieux pour autant que je consens à cette constitution. En vain m'interdirai-je la simulation et le mensonge : il y a dans l'ordre politique auquel j'adhère un premier mensonge dont je suis complice par mon adhésion. Ce premier mensonge ne reste pas mensonge abstrait ; il a des effets positifs, il produit une longue lignée de mensonges individuels. L'individu qui l'accepte accepte la société civile pour gérant responsable de sa conscience, et charge l'État d'avoir de la religion pour lui. On voudrait en vain distinguer entre ceux qui se maintiennent libres et ceux qui acceptent, contre leur liberté, toutes les conséquences du principe. Les premiers sont coupables comme les seconds en tant qu'ils ne protestent pas. Un système faux a pour complices tous ceux qui le ménagent par leur silence.

Et il est impossible de n'y voir qu'une théorie sans conséquences. Ce système, si hostile au principe de la manifestation religieuse, n'a pu naître que de l'oubli même ou du mépris de ce principe. C'est à la faveur de l'affaiblissement des convictions qu'il s'est établi. Quoi d'étonnant qu'il ait des effets pareils à sa cause, et que, né du relâchement, il produise le relâchement ? Quand l'Église put consentir à la fiction d'une religion d'État, elle avait perdu jusqu'à un

certain point le sentiment de sa réalité, et ce sentiment dut s'exténuer de plus en plus. Ici, du reste, ce sont les forts, les mieux préservés, les moins entamés qui font le mal ; ce sont ceux auxquels le système apporte le moins de dommage qui sont responsables du dommage qu'il apporte. Libres dans ce système et malgré ce système, par le bénéfice de leur énergie personnelle, ils se soucient peu du système, et tout au plus ils sourient de son irrationnalité ; mais ils ne voient pas que ce système trompe des milliers d'esprits, endort des milliers de consciences, ôte aux convictions personnelles les occasions de s'exercer en les déchargeant de la nécessité de choisir, enracine dans les esprits l'idée d'une théocratie bâtarde, et finit par mettre la société au-dessus de la conscience, la seule chose précisément qui soit et qui doive rester au-dessus de la société.

Que d'autres parlent d'erreurs oisives ou indifférentes, je n'en conçois point. Aucun principe, vrai ou faux, ne s'endort. Il opère sourdement ou il agit avec éclat; il fait son chemin avec lenteur ou rapidement, mais il ne demeure pas inactif un instant, depuis le jour où quelque fait l'a déposé dans les esprits. Il n'importe pas même qu'il ait été régulièrement rédigé : avant d'avoir trouvé sa formule il aura trouvé sa conclusion. Autant lui vaut, et mieux peut-être, d'être incrusté dans un fait que d'être encadré dans une sentence. Les faits ont un langage. Or, que dit ce fait de l'Église, société de la conscience, gouvernée par l'État, société des intérêts? ce fait de l'in-

stitution qui ne reconnaît d'autre vérité que le nécessaire et l'utile, réglant néanmoins ce qui concerne la vérité absolue? ce fait d'une institution dont le caractère est de restreindre l'individualité, s'ingérant dans une sphère où l'individualité triomphe jusque dans les limites qu'elle se prescrit, puisqu'elle se les prescrit elle-même? ce fait d'une société forcée dirigeant les affaires d'une société libre? ce fait, en un mot, de la matière gouvernant l'esprit? Croit-on que ce fait restera muet? Non, il parlera; il dira que la religion est une affaire collective, ce qui est faux; que la société, en tant que société, a une religion; que l'intérêt spirituel est sur la même ligne que les intérêts politiques, ce qui est faux; que la religion et le culte sont une partie des obligations civiques, ce qui est faux; enfin, comme nous l'avons entendu dire si souvent, qu'il faut suivre la religion de ses pères, la religion du pays, la religion officielle; qu'il y a toujours de l'honneur à lui rester fidèle et toujours de la honte à l'abandonner, ce qui est faux, ce qui est infiniment, honteusement faux?

Cette idée, semblable à une carie sourde et opiniâtre, a fait dans la conscience humaine d'incroyables ravages. En se gardant de menacer la liberté extérieure, elle a porté à la liberté intérieure les plus profondes atteintes. Elle a enlevé, non la liberté, mais ce qui est bien davantage, le sentiment et le besoin de la liberté. Elle a appesanti les consciences; elle les a attachées, enracinées à la glèbe; elle a fait naître la religion du sol et non du ciel; on s'est accoutumé

à la recevoir toute faite des mêmes mains qui font la police et qui perçoivent l'impôt ; on ne croit pas tant à la parole de Dieu, ni même à l'Église, qu'à l'État; on a une religion parce qu'il en a une; on en changerait s'il en changeait : rien dans la conscience amortie et cautérisée n'avertirait du changement et de la différence; on accepterait de lui une nouvelle circonscription de la vérité, aussi bien et mieux qu'une nouvelle circonscription des paroisses; et, comme la servitude avilit les âmes jusqu'à s'en faire aimer, on finit par s'enthousiasmer pour cet ilotisme à mesure qu'il prend de l'âge, et, faisant de la religion une affaire de prescription, on s'attendrit sur la religion de ses pères, sans s'informer seulement si l'on a bien la religion de ses pères, et si l'on a une religion!

Irons-nous demander à des consciences, je ne dirai pas dégradées, mais profondément endormies, une franche déclaration de leurs convictions? Ce sont précisément des convictions, de véritables convictions personnelles, qui leur manquent! Le crime des Églises d'État n'est pas tant d'empêcher les convictions de se manifester que de les empêcher de se former; leur crime est de nier tacitement la conscience et la religion. Quelle est donc notre espérance et notre ressource? C'est de nous adresser à ceux qui, dans ce système faux, ont sauvé par la grâce d'en haut, leur conviction et leür conscience, mais qui, malgré cela, ou peut-être à cause de cela, n'ont pas reconnu le vice du système. Nous les supplions d'appliquer toute leur conscience à l'examen dont nous leur avons fourni

les éléments, et de prononcer, comme des jurés, leur *verdict* sur cette simple question : L'alliance de la religion avec l'État implique-t-elle, ou non, la négation de la conviction religieuse ?

Il se peut qu'on réponde qu'on n'a point prétendu reconnaître à l'État une compétence religieuse, mais seulement placer la vérité sous la protection de son pouvoir. Mais si la compétence de l'État pour s'occuper de religion, n'est pas une compétence religieuse, quelle est-elle? A quel titre, s'il n'a pas de religion, fait-il tout ce qu'il ferait s'il en avait une? Comment prouveriez-vous, contre lui, qu'il n'en a point? Je dis contre lui, car je doute qu'il ratifie l'espèce de récusation que vous exercez en son nom contre lui-même.

Mais passons plus loin : qu'on ait reconnu ou qu'on n'ait pas reconnu à l'État une compétence religieuse, qu'importe, si on la lui accorde? Qu'importe, s'il peut agir comme s'il était compétent? Qu'importe, si son intervention dans les matières de religion habitue les esprits à croire à sa compétence? Et certes l'habitude n'est pas difficile à prendre; le vulgaire donne tête baissée, et presque d'avance, dans cette erreur-là. La difficulté, c'est de persuader aux hommes d'avoir une conviction à eux, de relever d'eux-mêmes en matière de religion; ce qui est facile, au contraire, c'est d'engager leur conscience à abdiquer; elle n'y est que trop disposée. *Qua data porta ruunt.* En sorte que, quand vous aurez identifié par les plus faibles apparences, les qualités de croyant et de citoyen, vous pouvez compter qu'on enchérira sur vous, et

que le croyant aura bientôt disparu dans le citoyen. Comment faudrait-il beaucoup d'efforts pour procurer ce résultat, lorsqu'il en faut tant pour l'empêcher?

C'est, dites-vous, la vérité que vous allez placer sous la protection de l'État? De bonne foi, pouvez-vous croire que ce soit la *vérité* que l'État protége? La connaît-il? la sent-il? l'aime-t-il? et la vérité peut-elle être protégée efficacement, réellement, par quelque autre que celui qui la connaît, qui la sent et qui l'aime? N'allez pas vous tromper sur ce mot de vérité : s'il avait un sens pour l'État, ce ne pourrait être le même que pour vous. Pour vous, la vérité c'est telle ou telle croyance, dans laquelle votre esprit s'est ou croit s'être irrévocablement arrêté : pour l'État, c'est la vérité éventuelle, la vérité *en blanc*, la vérité quelle qu'elle soit et où qu'elle soit. Telle est la vérité que protégerait un État idéal; ce n'est ni la vôtre, ni celle de personne; ce n'est aucune croyance particulière, c'est simplement la faculté de croire et le droit de penser. Mais comme vous n'aurez point à faire à un État idéal, vous pouvez compter que l'État réel ne protégera ni la vérité en général, ni la vôtre en particulier, mais la sienne, c'est-à-dire ce qu'à son point de vue il jugera bon de protéger ou de tolérer. Et cette vérité, telle qu'il l'aura conçue, modifiée, restreinte ou paralysée, ce sera la religion officielle du pays, hors des limites de laquelle tout sera réputé excentrique ou sectaire. Ce sera la vôtre peut-être, peut-être celle qui vous est le plus contraire : il se peut donc qu'en réclamant pour la vérité

la protection de l'État, vous l'ayez réclamée en effet pour l'erreur et pour le mensonge. Et si c'est la vôtre qu'il protége, d'autres, qui ont une autre conviction que vous, feront à votre place, et avec le même droit, la plainte et la réclamation que vous ne faites plus.

Je m'arrête ici : j'aurais encore à vous dire qu'en demandant pour la vérité cet appui et cette faveur, vous faites, sans le vouloir, une mortelle injure à vos convictions, et leur déniez, autant qu'il est en vous, leur caractère de vérité ; mais cette réponse trouvera sa place plus loin, et nous en avons dit assez pour établir que, d'après la nature des choses, la sphère de la religion est inaccessible, impénétrable à la société.

Mais nous ne pouvons nous en tenir à l'aspect métaphysique et impersonnel de la question. Elle a un côté moral et vivant que n'expriment point, que ne font pas même entrevoir les termes abstraits d'incompatibilité, d'impénétrabilité. Gardons-nous d'oublier que, sous ces noms de société et de religion, d'État et d'Église, il y a des êtres moraux, il y a des hommes, et que l'acte qui réunit les deux sphères, comme l'acte qui les tient séparées, sont des actes de volonté, l'un mauvais, l'autre bon, tous deux imputables. L'État ne prend une forme et un corps que dans les pouvoirs de l'État, pouvoirs nés de son sein, et du sein desquels bien souvent lui-même est sorti ; car la société, à sa première origine, existe auprès et par son gouvernement. Or, ces pouvoirs, ce sont des hommes ; et quand ces hommes s'ingèrent de régler les

affaires de religion et de professer, comme pouvoirs, une religion, ils sont plus ou moins coupables, selon que les consciences sont ou ne sont pas venues se jeter sous le joug; mais ils sont coupables, puisque tout détournement des choses sacrées ou toute application de ces choses à des usages profanes participe du *sacrilége*. De même la religion, déclinant tout rapport avec l'État ou s'associant avec lui, ce sont des hommes encore qui consomment une bonne ou une mauvaise action; et dans le second cas ils sont plus ou moins coupables, selon qu'ils ont réclamé ou seulement accepté l'alliance du pouvoir, mais ils sont coupables; et pour le crime qu'ils commettent sous le nom d'Église, il n'y a pas d'autre nom que celui d'*adultère*. Ainsi le *sacrilége* et l'*adultère*, ce sont les deux caractères de l'alliance, suivant que l'on songe à l'État qui a porté la main sur un inviolable dépôt, ou à l'Église qui l'a livré. Ou si l'on tient à faire correspondre plus exactement les termes, l'Église est l'épouse adultère, l'État est le ravisseur ou le suborneur. Car, si nous n'avons parlé jusqu'ici que de matière et d'esprit, de liberté et de nécessité, de vérité absolue et de vérité relative, ces noms abstraits éteignaient, pour ainsi dire, la vraie couleur, dissimulaient la vraie nature des choses; ils donnaient pour acteurs de simples idées à un drame redoutable dont les vrais acteurs sont des personnes; et quelles personnes! l'homme et Dieu. L'âme de l'homme, l'Église, qui est l'âme de l'humanité, a Dieu pour époux; elle lui a juré une foi entière; elle a juré de n'obéir

qu'à lui, et de ne reconnaître qu'à lui les droits inaliénables d'époux. Mais l'alliance qu'elle contracte, comme société spirituelle, avec une société qui n'a rien de spirituel, faisant passer à cette société la compétence et l'autorité qui n'appartiennent qu'à Dieu, la constituent, elle, dans un état flagrant et permanent d'adultère. Si peu qu'elle accorde à l'État, de même que si peu qu'une épouse accorde à celui qui n'est pas son époux, il y a outrage, il y a trahison. L'union conjugale ne saurait être plus sainte entre deux époux, ni la pureté du lien plus délicate qu'entre l'âme humaine et son Dieu. Je ne dis rien ici qui soit particulier à la religion chrétienne, quoique sans elle, apparemment, je n'eusse pu me faire du lien spirituel de telles idées; toute religion doit les avoir, car une religion n'est religion qu'à ce prix; toute religion qui se respecte elle-même doit tenir le pouvoir à distance, et redouter comme une infidélité, comme un crime, le plus léger contact, la moindre solidarité (1).

Avons-nous à montrer maintenant que la société ou la politique est impénétrable à la religion? non assurément. Nous n'avons pu établir l'une de ces vérités sans établir l'autre; nous ne saurions contester la seconde sans renverser tout ce que nous avons dit à l'appui de la première. L'impénétrabilité est réciproque. Les deux sphères ne sauraient s'engager l'une dans l'autre et se reconnaître encore elles-mêmes, se

(1) Voir la note III de l'*Appendice*.

sentir intactes dans cette relation forcée. Elles ne s'embrasseraient que pour s'étouffer; ce prétendu mariage est un duel en champ clos, et chacune s'avance vers l'autre avec ce mot dans l'oreille, ou peut-être dans le cœur : ***Meurs ou tue !***

CHAPITRE III.

INTRODUCTION A L'EXAMEN DES OBJECTIONS. — COMMENT IL FAUT CROIRE LA VÉRITÉ.

Nous sommes restés jusqu'ici sur le terrain des arguments positifs et de l'affirmation. Nous n'ignorons pas combien les questions retenues sur ce terrain obtiennent comparativement peu d'attention. On en accorde davantage aux considérations négatives et indirectes. On dirait que les rayons obliques sont plus vifs et plus chauds. Plusieurs s'attachent à une question par ses seuls côtés négatifs, et sont moins émus de l'exposition d'une vérité que de la réfutation d'une erreur. Ils aiment mieux croire par voie d'exclusion que par voie d'admission. Nous devons compatir à cette inclination, à cette faiblesse peut-être, sans renoncer jamais à la preuve positive et sans lui refuser son rang. Car il faut que les esprits s'accoutument à chercher la vérité chez elle, et ne se bornent point à la rencontre qu'ils en peuvent faire chez des tiers. Il faut qu'ils sachent la trouver dans sa notion même, dans la nature des choses, et qu'ils ne prétendent pas n'arriver à elle qu'à travers mille erreurs abattues. Ce chemin, je l'avoue, est celui de

plusieurs, celui du grand nombre peut-être. Dieu choisit à chacun sa voie, qui, par lui choisie, est la bonne assurément. Mais notre devoir demeure; et la marche régulière de l'esprit n'est pas d'épuiser toutes les erreurs avant de se fixer dans la vérité.

Toutefois la tâche du défenseur des principes resterait incomplète, et son but, relativement à un grand nombre d'esprits, ne serait pas atteint, s'il n'abordait pas les objections : je ne dis point précisément s'il les laissait sans réponse, puisque la réponse est impliquée dans la démonstration positive par laquelle on aurait commencé; la vérité tue à distance, comme la flamme allumée par le roi de Babylone tua, sans qu'on les y jetât, les malheureux exécuteurs de sa vengeance. Mais bien que la réfutation de l'erreur soit comprise dans la démonstration et même souvent dans la simple exposition de la vérité, il faut aussi chercher l'erreur sur son terrain et lui porter des coups directs. C'est pourquoi, dans une seconde partie, nécessairement plus étendue que celle qui renferme l'exposition des principes, nous allons examiner les objections qu'on élève contre ces mêmes principes ou contre leur application; car on fait, il faut bien le remarquer, cette distinction étrange, comme si l'application d'un principe vrai pouvait être fausse, ou comme si un principe faux pouvait avoir des applications vraies. Mais nous demandons au lecteur la permission de faire d'abord quelques réserves, et de régler, pour ainsi dire, avec notre partie adverse, les conditions du combat.

Les objections dont notre thèse est l'objet sont de deux sortes : les unes sont tirées de la nature des choses, et on peut les appeler objections *à priori* : nous leur opposerons le principe que nous avons tâché d'établir dans la partie précédente ; — les autres sont pratiques ou *à posteriori* : ce sont les difficultés d'exécution que l'on allègue, soit qu'on admette le principe, soit qu'on ne l'admette pas. Les réflexions sur lesquelles nous demandons au lecteur la permission de l'arrêter un moment portent exclusivement sur cette seconde espèce d'objections.

On ne serait pas obligé de nous presser pour nous faire convenir que tout ce qui est vrai est utile, et que les résultats *définitifs* d'une théorie sont la contre-épreuve naturelle de sa vérité. Mais voici ce que nous n'accordons pas.

Nous n'accordons pas que des inconvénients même prouvés, même graves, accusent de fausseté un système, attendu que dans un monde corrompu le meilleur des systèmes ne saurait être sans inconvénients.

Nous n'accordons pas qu'on puisse mettre sur le compte d'un principe les embarras et les inconvénients qu'entraîne fort naturellement le retour à ce principe, s'il a été longtemps oublié et méconnu, et si le principe contraire, organisé de longue date dans la société, en a pénétré toutes les parties et modifié tous les éléments.

Nous n'accordons pas qu'un principe doive être abandonné parce que sa réhabilitation présente des difficultés et fait prévoir, même à coup sûr, des dan-

gers : le plus grand des dangers (je dis plus grand que tous les autres ensemble), la source la plus inépuisable de difficultés, est dans la méconnaissance du principe : tout ce qui donne un démenti à la nature de l'homme et à la loi de Dieu, tout ce qui est contraire à l'ordre moral, est plus contraire, plus préjudiciable l'ordre extérieur que toute réforme qui ramène l'humanité au vrai, fût-ce à travers la plus violente tempête.

La foi n'est pas seulement la ferme assurance que tout finira bien pour celui qui croit : elle est d'abord l'adhésion de l'âme à un principe. Or, un principe n'est pas vrai parce que ses applications sont heureuses, mais elles sont heureuses parce qu'il est vrai. Ainsi un devoir accompli porte toujours dans son sein le germe d'un bonheur ; mais ce n'est pas à cause de cela qu'il est devoir. Il est obligatoire en lui-même et indépendamment de ses conséquences, quoiqu'il soit impossible que ses conséquences ne soient pas bonnes. Le mot même de *devoir* emporte cette garantie. Personne ne peut, au fond de son âme, concevoir une vertu qui rende malheureux ; le sacrifice a toujours son dédommagement, au dedans ou au dehors de l'homme, plus tôt ou plus tard, ici ou ailleurs : n'importe, ce dédommagement est assuré, complet, surabondant. On le sait, on le sent ; mais celui qui, en outre, voudrait le *voir*, serait mal pénétré du sentiment de l'obligation. Mettez d'abord le principe à l'abri, hors de question ; après cela seulement calculez, si vous le voulez, les conséquences. Quand Jésus-

Christ blâme l'imprudent qui, voulant bâtir une tour, ne suppute point d'abord ce que cette construction lui coûtera et si ses moyens y pourront suffire, il veut gourmander le zèle présomptueux des hommes dont l'esprit est prompt et dont la chair est faible; mais, au fond, nous n'avons pas, en fait de religion et de morale, le choix de bâtir ou de ne point bâtir; chacun a sa tour à élever, et les frais n'entrent point en considération dans un devoir indispensable. Il y a des devoirs relatifs, il y en a d'absolus; les premiers, qui ne sont à l'égard des seconds que des moyens, peuvent varier; les seconds sont immuables : il faut bien apparemment qu'il y ait dans la vie quelque chose d'immuable, quelques points fixes, auxquels, à travers les différences et les variations, tout vienne se rattacher (1).

Celui qui n'accepte la vérité que sous bénéfice d'inventaire, a beau protester qu'il croit à la vérité, certainement il n'y croit pas. Et nous qui plaidons ici, au nom du christianisme, la cause de la séparation entre l'Eglise et l'État, nous ne croirions pas à notre propre système, si, en même temps que nous lui attribuons un caractère de vérité absolue, nous nous refusions à nous-même de le défendre et de le proclamer jusqu'à ce que nous eussions montré com-

(1) « Toutes les fois qu'on traite du général, la vérité est absolue, car absolu et « général sont synonymes. Elle n'est que relative lorsqu'on traite du *particulier*. « Et pour appliquer cette distinction à la société, la vérité est absolue quand on « traite de la constitution, règle générale de la société, et elle est relative dans les « détails d'administration, règle particulière des individus. » (M. DE BONALD, *Législation primitive*.)

ment il peut être réalisé sans rien troubler ni rien déplacer. Car il n'y a pas de milieu : si l'on peut exciper, contre un devoir absolu, de quelque grand intérêt, on le peut du plus petit; si de l'intérêt de plusieurs, on le peut de celui d'un seul ; si la vérité peut cesser d'être vérité, c'est au choc des moindres inconvénients comme à la rencontre des plus graves; si l'utile est le *criterium* du vrai, il faut que ce criterium soit instantané, immédiat, universel; si l'utile est le *criterium* du vrai, ce n'est pas le vrai qui est vrai, c'est l'utile; en d'autres termes, si le vrai n'est pas vrai par lui-même, il n'y a pas de vrai.

Nous avons droit de prétendre que les adversaires de notre théorie n'en fassent pas à moitié; que, s'ils la rejettent comme dangereuse, ils la rejettent comme fausse; qu'ils ne professent pas l'étrange doctrine que ce qui est vrai est mauvais, que ce qui est nécessaire est impossible, et qu'il y a des *devoirs* qu'on ne *doit* pas remplir. Qu'ils se décident. S'ils ne peuvent être en tout nos partisans, qu'ils soient du moins en tout nos adversaires. Nous aimons mieux des adversaires complets, c'est-à-dire hostiles au principe de religion sur lequel nous nous sommes fondé; ils sont d'accord avec nous sur le point le plus grave de tous, c'est que ce qui est vrai a droit d'être, et nous pouvons compter qu'ils nous accorderont l'application de notre théorie dès qu'ils auront pu nous en accorder le principe. Mais ceux qui, accordant le principe sans difficulté, prétendent le retenir captif en lui-même, à l'état, pour ainsi dire, d'un germe incessamment étouffé,

éternellement infécond, nous leur savons peu de gré de la reconnaissance du principe, nous leur saurions gré plutôt de ne le pas reconnaître.

« Heureux, dit Jésus-Christ, ceux qui n'ont pas vu « et qui ont cru ! » C'est la marque des vrais disciples, c'est le sceau de l'esprit céleste. Or, qu'est-ce à votre avis, que « croire sans voir ? » Ce n'est pas seulement tenir pour vrai un fait dont on n'a pas été témoin; c'est encore, c'est surtout acquiescer à un principe en vertu du témoignage que lui rend notre conscience, et indépendamment de toute autre considération. C'est en cela proprement que consiste la vraie foi, la foi qui sauve. L'homme qui croit ainsi, et qui agit selon sa foi, sait bien qu'il ne hasarde rien; mais comment le sait-il ? Uniquement parce que cette certitude est impliquée dans l'idée même du devoir; parce qu'un instinct sublime, auquel il se fie, lui dit, comme à Vauvenargues, que « nul ne saurait en dé« finitive être dupe de la vertu, et qu'il nous faut « faire hardiment tout le bien auquel notre cœur « nous tente. » Il ne lui en faut pas davantage; il ne lui en faut pas même autant; car cette réflexion si générale et si simple n'entre pas toujours distinctement dans le mouvement qui le porte à sacrifier l'intérêt au devoir. A plus forte raison la vertu exclut-elle le calcul préalable de l'intérêt prochain et même de tout intérêt temporel : du moins tout ce qui peut se mêler de calcul au sacrifice est-il par sa nature en dehors de la vertu. Si l'ordre moral est constaté sur la terre, si les traditions morales y sont perpétuées,

c'est par des actes semblables; et le principe du devoir, qui est la loi du monde invisible, reçoit dans le monde visible une consécration solennelle par le fait des hommes généreux qui s'y attachent sans espérance ou contre toute espérance, et qui, sur la foi d'une idée, tentent hardiment l'impossible. Car, dans la condition actuelle de l'humanité, toute restauration d'une vérité morale est empreinte, aux yeux de la chair, du sceau de l'impossible. Si cette vérité a besoin d'une restauration, c'est qu'elle ne fait plus partie du monde, c'est que le monde s'est organisé à contre-sens de cette vérité. C'est donc un monde qu'elle a à surmonter ou à changer. Tout ayant été arrangé contre elle, il faut d'abord qu'elle dérange tout. Son point d'appui est en elle-même. Son chemin est à travers l'abîme et la nuit. Son avenir est profondément mystérieux; la prudence aura toujours raison contre elle, le sens commun la réduira aisément au silence. Je transporte par supposition un des sages de ce monde à dix-huit siècles en arrière de celui-ci, et je lui donne une place dans le collége des apôtres. Je hasarde une autre supposition : celle de Jésus-Christ ouvrant une discussion sur le dessein qu'il a formé de donner une religion à la terre. C'est là qu'on verra triompher ce sage selon le monde. Il sera fort contre Jésus-Christ lui-même. Oui, Jésus-Christ s'interdisant d'ouvrir à ses disciples les profondeurs de l'avenir, Jésus-Christ, certain seulement de la vérité de sa doctrine et de la divinité de sa mission, ne saurait, sur le terrain de l'argumentation, tenir tête

à cet homme. Les entreprises marquées du sceau de la témérité la plus inouïe ont été raisonnables, timides même, au prix de la sienne. Faut-il tout dire? Je ne sais si aujourd'hui même, aux yeux de la sagesse naturelle, cette entreprise est justifiée. C'est une sanglante histoire que celle du christianisme; les crimes auxquels cette religion a donné lieu ont peut-être surpassé en nombre et en atrocité tout ce que les annales des peuples antiques nous ont conservé de plus effrayant. Jésus-Christ ne disait pas sans une prévision prophétique : « J'apporte dans le monde le « glaive et non la paix. » Mais cela même, « apporter « le glaive, » est une puissance : et la sagesse humaine n'avait garde de la prévoir. Si elle avait pu croire à cette prédiction, elle aurait pu croire à toutes les autres. Non, l'homme que je suppose ne craint pas pour la paix du monde; il croirait faire trop d'honneur à la religion naissante. Ce n'est pas *elle*, c'est *pour elle* qu'il craint. Comment, sous quelque forme que ce soit, se fera-t-elle jour dans le monde? Comment Jésus-Christ, le fils du charpentier, l'ami des publicains, le compagnon des pauvres, peut-il d'avance distribuer le monde à ses lieutenants comme une terre conquise? Je ne sais, mais ce que je vois, c'est que Jésus-Christ a dit vrai, et que sa doctrine humiliante, sa doctrine qui ne flattait aucune passion, qui ne conseillait ni la violence ni le bruit, qui repoussait tous les moyens familiers à la politique charnelle, qui se faisait faible à dessein et comme à plaisir, cette doctrine a conquis le monde.

Eh bien! toute vérité particulière étant une partie de la grande vérité, un fragment d'Évangile, se présente, toute proportion gardée, comme se présentait l'Évangile. C'est toujours la lutte du visible avec l'invisible, de l'esprit avec les sens, du devoir avec l'intérêt, de l'honnête avec l'utile. En général, et à la première vue (car la *seconde* n'appartient, en science, qu'au génie, en morale qu'à la foi), ce qui paraît, ce n'est pas l'accord, c'est l'opposition. Dieu seul est le médiateur, mais le médiateur secret de cette grande antinomie. Lorsqu'elle est visiblement résolue, chacun s'étonne de n'avoir pas prévu, formulé d'avance la solution, tant elle était simple, tant elle était inévitable. Mais qui, dans la plupart des cas, qui donc, si ce n'est Dieu, eût pu la prévoir? Sur quelle indemnité pouvait compter l'homme du devoir, sinon sur la paix intérieure qui suit l'accomplissement du devoir? N'est-ce pas là le vrai salaire de l'obéissance, et tout le reste, pour parler le langage de Jésus-Christ, n'est-il pas donné comme par-dessus (Matth. VI, 33)?

Il n'est pas très difficile d'élever des difficultés contre le devoir, ni très facile de les résoudre, et, dans ce combat, celui qui réclame le devoir a très ordinairement le dessous. Il est clair que, pour juger une théorie par ses résultats, il faut avoir devant les yeux non le produit brut des circonstances au milieu desquelles agira le principe, mais leur produit net, je veux dire le degré d'action et d'importance auquel les aura peu à peu réduites l'action même du principe

qu'on aura introduit. C'est de cette influence que les adversaires du principe ou de sa réalisation font ordinairement abstraction (1). Adversaires du principe, ils ne s'identifient pas avec lui, ils n'en pressentent pas la marche, ils n'en apprécient pas la puissance : tous ces éléments qu'il faudrait faire entrer dans le calcul sont nuls et non avenus pour eux : que dis-je? plusieurs de ces éléments échappent même au défenseur du principe nouveau. « Quand on a raison, a « dit un homme célèbre, on a toujours plus raison « qu'on ne croit; » ce qui revient à dire que quand on croit une chose vraie, on ne la croit jamais assez, on ne s'y fie jamais assez, par conséquent on ne voit jamais tout ce qui peut être dit en sa faveur, on n'ose pas même le voir. En tout genre, d'ailleurs, la prévision des obstacles est plus facile et plus commune que celle des moyens, et celui qui nie un principe a toujours plus de pressentiment que celui qui le croit

(1) Un effet prépare un autre effet; un effet corrige un autre effet. L'Évangile, en rappelant à l'esclave sa dignité d'homme, ne va-t-il pas lui mettre les armes à la main? Que les tyrans se rassurent : l'Évangile a mis la patience au cœur de l'esclave. Mais cette patience éternisera sa servitude! Ne le craignez pas : l'esclave chrétien est un homme, et quoi que fasse la tyrannie, ce qui est homme sera libre un jour. — Cette doctrine de la déchéance humaine, qui voudra la recevoir? Personne et tout le monde. Elle irrite l'orgueil humain, mais elle trouve un écho dans la conscience humaine. La conscience finira par être plus forte que l'orgueil. — Mais les Césars et leur puissance? Leur persécution, comme un marteau, ne fera que forger le fer sur l'enclume; l'obstacle deviendra moyen. — Passons au sujet même de ce discours. Le culte national ou plutôt le culte officiel est supprimé; croyez-vous que cette multitude, telle que vous la connaissez, s'en donnera un nouveau? Non pas cette multitude telle que vous la connaissez, mais oui bien telle que la fera cette nouvelle situation; c'est là ce qu'on oublie. Combien va être précaire la position des pasteurs! Pourquoi, si cette liberté donne au troupeau un sentiment plus sérieux de la religion et du culte, et s'ils s'attachent à des institutions qui sont leur ouvrage, et dont ils ont désormais à répondre?

et qui le soutient. Chacun de nous peut se rappeler quelque entreprise qui, d'abord vivement combattue par des hommes d'autorité, a été néanmoins couronnée de succès. Les objections dont on l'assaillait sont reconnues fausses; il y a mieux, elles paraissent absurdes après coup; on s'étonne de les avoir trouvées spécieuses; et les hommes clairvoyants, pénétrants, à qui elles ont fait tant d'honneur jusqu'à ce que l'événement les ait réfutées, ne passent plus (autre injustice) que pour des esprits subtils et creux. Il ne faut qu'avoir un peu étudié, dans les livres qui les conservent, les opinions de chaque temps, pour être bien convaincu que, dans un ordre de choses où l'élément moral domine, la prévision humaine est peu de chose. Quelques esprits prophétisent admirablement le passé; l'avenir a peu de confidents. Ceux-ci sont les hommes de génie de l'histoire et de la politique; et combien d'erreurs encore! combien de déceptions! combien peu d'entre eux ont réglé leur montre sur l'horloge des siècles! La politique séculaire n'est pas à l'usage de l'esprit humain. Et qu'est-ce encore que l'élément moral, avec son ressort incalculable, ses mouvements imprévus, ses caprices apparents (car il n'en a point de réels), auprès de l'intérêt des questions religieuses? Celles-ci dominent en secret toutes les autres; leur action mystérieuse et profonde trompe tous les calculs; tour à tour elle reste en deçà ou passe au delà des craintes et des espérances; elle tend le piége le plus invisible et le plus inévitable à la politique mondaine. Il est vrai

que la prophétie divine porte vers l'avenir et vers un point déterminé le regard de la foi, mais c'est de loin et sans marquer les intermédiaires, afin que le croyant soit tout ensemble encouragé et ne le soit pas trop, et que la conscience de la vérité, du devoir et du droit, demeure toujours pour lui la première et la souveraine prophétie.

CHAPITRE IV.

OBJECTION TIRÉE DE L'IDÉE DE L'ÉTAT.

On oppose à nos principes l'idée de l'État; l'État, dit-on, doit reproduire l'homme tout entier, et l'État, dans votre système, ne reproduit qu'une partie, et la moindre partie de l'homme.

Cette objection est très forte, s'il est vrai que l'État doive reproduire l'homme tout entier.

« L'État reproduit l'homme, l'État est l'homme même. » Ces assertions ont de la gravité; elles rendent, si je puis ainsi parler, un très noble son. Mais sur quoi reposent-elles?

Cette idée, dit-on, n'a pas besoin de chercher sa raison hors d'elle-même. Elle se prouve en s'exprimant. L'exacte et complète correspondance de l'État avec l'homme, la reproduction de tout l'homme dans l'État, est un besoin de l'esprit et de la conscience: c'est l'idée la plus parfaite de la société; toute autre est incomplète, tronquée; en un mot, cette analogie parfaite est l'idéal même de l'État; et l'esprit qui s'avouerait l'impossibilité de réaliser cet idéal, en souffrirait comme d'une anomalie.

On verra plus tard comment nous expliquons cet instinct ou ce préjugé, et ce que nous lui accordons. Mais nous avons bien le droit de ne pas l'accueillir comme un argument péremptoire, de ne pas nous arrêter devant lui comme devant une fin de non-recevoir. La nature des choses est ici le seul arbitre compétent, le seul juge sans appel.

On invoque l'idéal de l'État : tout à l'heure nous verrons plus exactement en quoi consiste cet idéal ; mais il faut examiner d'abord si un idéal, quel qu'il soit, peut être invoqué.

Ce qui est le premier dans la pensée des philosophes, l'idéal, n'est pas le premier dans l'ordre des faits. *Base* et *principe* ne sont pas synonymes de *naissance* et de *commencement*. L'idéal n'a point de date, n'existant point dans les faits, mais dans l'esprit du philosophe, à qui il se présente comme le but de la chose et comme sa perfection. L'idéal d'une institution n'est pas le motif dans lequel cette institution fut créée, ni la pensée présente à l'esprit de ceux par qui cette institution vit et subsiste. En supposant même qu'*un* idéal ait été leur point de départ, le véritable idéal de la chose est ailleurs et se révèle plus tard. L'idéal, c'est l'idée que l'institution fait naître, non celle qui a fait naître l'institution. C'est la conception ou l'expression d'une loi cherchée ailleurs et plus haut que dans l'institution, et qui s'y applique souverainement. Jamais une institution ne naquit de son idéal ; mais chacune y gravite, y aspire. L'esprit humain refait le monde à mesure que le monde se

fait. Il ne faut pas croire pour cela qu'il n'y ait rien de commun entre l'idéal et le réel. Loin de là, qui les approfondirait l'un et l'autre, finirait par trouver dans l'un tous les éléments de l'autre ; les mêmes principes sont la base de tous les deux; mais dans le réel ils agissent et ne se révèlent pas; dans l'idéal ils ont pris conscience d'eux-mêmes. Mais cette différence est si considérable, que la même institution, dans son esprit réel et dans son idéal, ce sont deux institutions qui ne se comprennent pas. Chacun individuellement peut agir selon l'idéal qu'il s'est formé. Dans un arrangement général, c'est vers l'idéal qu'on doit tendre, non de l'idéal qu'il faut partir. Qu'on nous permette ici une expression impropre, mais qui nous fera comprendre. On ne peut pas plus faire violence à la conscience d'une institution qu'à celle d'un individu.

Au reste, cet idéal qu'on invoque n'est autre chose que l'idée que chaque individu se fait de l'institution, le but qu'il lui assigne, l'esprit qu'il y met de son chef. Cet idéal diffère d'un individu à l'autre. C'est un système comme un autre, et non une imagination spontanée de la conscience de tous. Il est pris en dehors, au-dessus des faits, dans la sphère de la philosophie ou du sentiment. C'est un élément flottant et divers, ajouté par les uns, et non par les autres, à ce qu'il y a, dans les faits, de constant et d'identique pour tous. L'élément identique, strictement objectif, peut seul être pris en considération dans une institution publique. C'est cet élément objectif qu'il faut dé-

gager. Or il existe, ou il n'existe pas. S'il existe, il est la règle; s'il n'existe pas, il n'y a plus que la subjectivité, c'est-à-dire l'individualité; car la subjectivité qui ne serait pas individuelle, qui serait universelle, ne serait plus subjectivité, mais objectivité; ce que tout homme tiendrait pour vrai par cela seul qu'il est homme, ne serait pas contesté; et la question ne serait point passible de solutions diverses, par la raison toute simple que nul ne la poserait. Ce que tous les hommes, en vertu de leur nature humaine, pensent ou plutôt sentent spontanément, ne s'appelle pas l'idéal. Il est bien, peut-être, dans la nature humaine, de poursuivre l'idéal; mais l'idéal lui-même est divers ; et l'assigner comme règle aux institutions, c'est les diriger à la fois vers tous les points de l'horizon.

Mais enfin, sans nous enquérir davantage si l'idéal peut servir, en matière semblable, de règle pratique et immédiate, quel est l'idéal qu'on nous propose de l'État? L'État, nous dit-on, c'est l'homme, c'est l'homme tout entier. On entend par là que tous les éléments dont l'homme est composé doivent se retrouver dans l'État; que la culture qu'ils reçoivent dans l'homme, ils doivent l'obtenir dans l'État et de la part de l'État. Mais s'il y a dans l'homme, en tant qu'individu, un élément inaliénable, inviolable, qui ne peut faire partie d'aucune communauté, il est clair que cet élément, demeurant en propre à chaque individu, soustrait par lui à toute usurpation, ne pourra être représenté dans l'État à aucune condition

et sous aucune forme, et que l'État sera l'homme, si l'on veut, mais avec cet élément de moins. Il faudrait que toutes les consciences fussent identiques (1), ou, en d'autres termes, il faudrait qu'il y eût dans tous les hommes à la fois une même conscience, pour qu'elle pût se transporter à l'institution sociale et en devenir la conscience. Or, évidemment, il n'en est pas ainsi, à moins que la société, au lieu d'être le concours des individualités, n'en soit l'absorption, ou, pour mieux dire, la négation absolue.

Les auteurs de l'objection sont réfutés par leur objection; elle se ruine en se posant. Ils disent que l'État doit être la fidèle représentation de l'homme. De quel homme? De l'homme réel apparemment; car si c'était d'un homme abstrait, conçu en vue du système, l'État ne serait point alors la représentation de l'homme, mais l'homme serait la représentation de l'État. Eh bien, cet homme réel qu'on prend pour point de départ, sa conscience est-elle, ou non, individuelle? Peut-elle, ou non, s'aliéner? Est-elle susceptible, ou non, d'entrer dans un fonds commun

(1) La conscience dont je parle à la page 49, et dont j'affirme trop absolument que, d'un individu à l'autre, elle dit essentiellement la même chose, est plutôt le sens moral que la conscience dans le sens métaphysique où je prends ailleurs ce même mot. J'ai voulu dire qu'en général deux hommes consciencieux qui rentreraient sincèrement en eux-mêmes pour y trouver une direction pratique, se trouveraient d'accord. Je pouvais même aller plus loin, et dire qu'en faisant un usage également consciencieux de leur conscience, tous les hommes deviendraient chrétiens : où serait, autrement, la responsabilité de l'incrédule? Mais, de fait, les consciences ne sont pas identiques, et elles ne peuvent pas l'être. Le *dictamen* de la conscience n'a pas cette *évidence* qui entraîne l'identité. Il y a d'autres choses qui ont ce double caractère : celle-ci sort du domaine de l'État, ou plutôt du pouvoir social.

et indivis? En un mot, a-t-il une conscience ou n'en a-t-il point? S'il en a une, si son individualité sur ce point est nécessaire, fatale, inviolable, comment l'État représentera-t-il fidèlement l'homme, sinon en ne lui ressemblant pas en tous points? Car c'est le représenter fort mal que de nier ce qu'il est et de le dépouiller de ce qui lui est essentiel; l'État, pour être conforme à l'homme qui a de la religion, doit lui-même n'en point avoir; ici c'est la différence qui fait l'harmonie; c'est l'absence dans l'un de ce qui est présent dans l'autre, qui fait leur correspondance; et plus l'État voudra être ce que l'homme seul peut être, moins il le représentera.

Une analogie nous fera comprendre. Un peuple a délégué certains pouvoirs à des individus qu'il appelle ses représentants, et qu'il s'est réservé d'élire. Que diriez-vous de ces représentants, si, pour mieux représenter le peuple qui les a élus, si, pour être tout ce qu'il est, ils se mettaient à élire les représentants du peuple lorsqu'il surviendrait des vacances dans leur corps? Ce que vous diriez, je le sais bien; mais ce que je sais encore mieux, c'est que ces représentants raisonneraient exactement comme ceux qui, pour rendre l'État plus conforme à l'homme, transporteraient de l'homme à l'État des droits et des facultés dont l'État n'est que le protecteur. Comment un raisonnement qui nous paraît absurde dans un cas peut-il nous paraître sensé dans un cas exactement pareil?

Avant de dire avec tant d'assurance que l'État re-

présente l'homme, c'est-à-dire, au fond, qu'il le remplace ou le supplante, il aurait fallu examiner si l'État est, relativement à la vérité, ce que l'homme croit être. L'homme se croit capable de connaître la vérité, et cela même est le point de départ de la prétention injuste de l'État; car jamais l'État ne se serait attribué cette capacité, si l'homme ne se l'attribuait pas. Or, l'État connaît-il la vérité? C'est la question; car s'il ne la connaît pas, il ne peut ni l'enseigner ni la faire enseigner. S'il la connaît, ce sera comme État, en vertu d'une inspiration permanente qui l'érige en prophète et en apôtre; et je le veux bien, pourvu qu'on le prouve; mais on n'en sera pas plus avancé; car ce qu'on aura prouvé d'un État, on l'aura nié de tous les autres, chaque État ayant sa doctrine, et la vérité ne pouvant se trouver à la fois dans plusieurs doctrines différentes ou opposées. Dès lors le droit de l'État à régir les consciences demeure uniquement fondé sur la force, qui n'a rien de commun avec le droit. Il ne nous reste entre les mains que la théorie de l'oppression, théorie bonne pour tous les partis à mesure qu'ils deviennent forts; mais dès lors toute la question change; la thèse que nous examinons est abandonnée, ou du moins il faut la réformer, et au lieu de dire : l'État représente l'homme, il faut dire : l'État représente la force brutale.

Je déclare que si l'État pouvait constater sa mission apostolique, je n'aurais pas de répugnance à lui soumettre ma religion; car cette soumission serait dès lors ma religion. Tous les raisonnements que j'ai

faits contre la prétention de l'État tomberaient; car il ne serait pour moi ni plus ni moins qu'un Moïse ou qu'un saint Paul, à qui je n'ai fait nulle difficulté de soumettre ma croyance, et sur les paroles desquels j'ai consenti à régler ma vie. Et il ne faudrait pas me dire : Mais si l'État vous obligeait de croire des choses contradictoires, ou s'il vous commandait des choses impossibles, si ses enseignements, en un mot, démentaient la nature et l'évidence! Il ne pourrait rien faire de tel, puisqu'il serait inspiré. Il faut seulement me prouver qu'il l'est; jusque-là je puis me croire tout aussi bien inspiré que lui; et s'il se croit aussi bien inspiré que moi, je ne suis pas obligé d'en tenir compte; je ne vois jamais dans ce fait qu'un certain nombre d'individus qui croient ce que je ne crois pas. Or, peu importe le nombre, tant qu'on n'aura pas prouvé que le nombre fait la vérité; si on ne le prouve pas, tous ces individus qu'on m'oppose équivalent à un seul; je n'en ai jamais qu'un à la fois devant moi; je n'ai jamais à me mesurer qu'avec l'un, puis avec l'autre, puis avec un troisième, et ainsi de suite; la question n'est jamais qu'entre moi et un autre homme; et, posée de la sorte, il est évident qu'elle me laisse libre. Un homme, en matière de religion, en vaut un autre, et rien de plus; on ne dira pas, pour le coup, que cet homme me représente; je puis bien me représenter moi-même; et si je me range à son opinion sur un sujet quelconque, je ne me soumets pas à cet homme, mais à la vérité.

La foi ennoblit toutes les servitudes, elle les change en liberté; la foi est la liberté dans la servitude. Faites donc que je croie que l'État me représente, et je l'accepterai pour mon chef religieux, comme le catholique accepte l'Église. Mais vous ne voulez pas que je le croie; car, quand je vous suggère d'attribuer l'inspiration à l'État, vous ne m'écoutez point; vous refusez de faire briller sur son front la prophétique auréole; vous restez dans l'ordre de la nature et de la logique humaine; eh bien! j'y reste avec vous, et, m'en tenant à ces données, au delà desquelles vous-même ne passez point, je dis que l'État ne représente point l'homme tout entier, et que cette représentation n'est point l'idéal de l'État.

Qu'après cela on invoque encore l'idéal, j'y consens. Qu'on dise qu'il est désirable que l'État ait une religion, c'est-à-dire que tous ceux qui le composent n'aient qu'un cœur et qu'une âme, je trouve aussi la chose fort désirable. Qu'on ajoute qu'on en viendra là, je ne m'y oppose point, pourvu qu'on m'assure que dans cet état de choses l'homme sera toujours l'homme; car s'il ne l'est plus, l'unité n'est plus désirable, ou plutôt elle n'est plus réelle; les couleurs ne sont plus fondues dans le blanc qui les réunit toutes, mais dans le noir qui les annule toutes; et, chose étrange! l'État ne peut avoir une religion si les individus en ont une, et ne peut avoir une religion si les individus n'en ont point, jusqu'à ce qu'un miracle moral ait mis à l'unisson la conscience de tous. Mais tant que ce miracle n'a pas eu lieu, l'homme restant

homme, l'homme ayant une religion, l'État n'en a point.

A parler exactement, dire que l'État est l'homme moins la conscience, c'est dire que l'État n'est point l'homme; et c'est bien jusque-là qu'il faudrait aller pour couper la dernière racine de l'erreur. Il n'y a pas de milieu : si l'État est l'homme en quelque mesure, il est tout l'homme; s'il ne l'est qu'en partie, il n'est point l'homme. L'erreur ici n'est pas de degré, mais d'essence. L'État n'est ni tout ni partie de l'être humain, mais une institution divine née de la nature de cet être, de ses besoins, nécessaire à son développement et complétant son existence. L'État est une des expressions de la nature humaine et la forme nécessaire de la vie humaine; il y a correspondance et non identité; l'État est humain, l'État n'est pas l'homme (1).

Nous ne refusons pas toutefois cette formule : l'État est l'homme, moins sa conscience. Cette réserve suffit à notre thèse, et nous dispenserait de tout examen ultérieur. Mais nous ne prétendons pas arrêter à mi-

(1) Si l'État est l'homme, l'État doit reproduire tout l'homme; cela est évident; car il n'y a pas seulement rapport, comme dans notre système : il y a identité. Il est donc juste de mettre le système de nos adversaires à l'épreuve de toutes les suppositions. Il est juste de demander à l'État qu'ils ont imaginé tout ce que, au point de vue de la morale, eux-mêmes demanderaient à l'homme individuel. La politique s'est tellement séparée de la morale, qu'il y aurait profit pour tout le monde à faire cet essai. Mais là se ferait voir la différence qu'il faut absolument reconnaître, en fait, entre la morale sociale et la morale religieuse. Car si l'État est l'homme, l'État est religieux; l'État est donc capable de comprendre et de pratiquer le précepte qui nous commande de présenter la joue droite à celui qui a frappé la gauche. Qu'on nous dise franchement si c'est là la morale qu'on prétend enseigner à une communauté politique.

chemin la théorie que nous examinons; nous aimons mieux la suivre jusqu'au point où elle-même s'arrêtera, n'ayant plus rien à envahir.

Si l'État embrasse tout l'homme, il contient l'Église. C'est une question de savoir s'il ne serait pas plus juste de dire que l'Église contient l'État, et que les hommes du pouvoir sont prêtres premièrement, et ensuite magistrats; car si l'État peut être Église, il est Église avant d'être État, puisqu'il n'est pas dans l'ordre de faire naître les attributions spirituelles des temporelles, mais celles-ci de celles-là. Quoi qu'il en soit (1), il n'y a plus de distinction à faire. Qu'on dise que l'État est Église, ou que l'Église est État, peu importe : la dualité a disparu. Ce n'est pas assez de dire (comme on s'en contenterait) que l'Église est unie à l'État, puisque ces termes laissent debout l'idée de deux substances ou de deux personnalités, quand il n'y en a qu'une seule. Toute union qui n'est pas l'unité absolue porte atteinte au principe d'où l'on est parti. Si l'État est l'homme, de même qu'il n'y a pas deux hommes en moi, ayant des relations l'un avec le temps, l'autre avec l'éternité, de même il ne peut y avoir deux États dans l'État; mais la personne morale désignée sous ce nom est une, et elle est toujours la même, toujours entière, toujours individuelle, soit qu'elle pourvoie aux nécessités du temps ou aux intérêts de l'éternité. Ce système est

(1) Tout le monde ne pense pas que les termes puissent être indifféremment renversés. M. Rothe, dans un ouvrage dont nous parlerons, présente l'Église comme une superfétation maladive de l'État.

celui de la théocratie, dans lequel l'association nationale est tout premièrement une Église et rien qu'une Église; mais la théocratie n'est pas un système; elle n'est, elle n'a jamais pu être qu'un fait, ou, si elle est un système, c'est en Dieu, qui la conçoit et qui la veut. La théocratie existe où il l'a voulue, ou encore où l'on croit qu'il l'a voulue. Pour la réaliser, pour réaliser le système qui veut trouver dans l'État l'homme tout entier, il faut que Dieu soit présent ou qu'on croie qu'il est présent, il faut que les chefs de cet État-Église constatent, par d'irrésistibles preuves, la divinité de leur mission et la plénitude de leur droit. Il faut que leurs lois soient des oracles. Mais nous présenter l'État, comme État, choisissant l'Église, c'est une pure contradiction. Comment choisirait-il l'Église, à moins d'être lui-même l'Église? Dira-t-on que, dans notre système, l'individu la choisit? Oui, sans doute, à ses risques et périls, et pour lui seul. Mais l'État, dans l'autre système, choisit pour tous. Et comment peut-il choisir pour tous, à moins qu'on ne suppose la conscience de tous subjuguée par ces témoignages éclatants auxquels tout homme cède par cela seul qu'il est homme?

Remarquez que, si une espèce de théocratie a été réalisée ou essayée dans les âges modernes, c'est dans des limites beaucoup plus étroites. La théocratie, au sens plein de ce mot, n'existe que sous les deux formes de l'État se disant Église, ou de l'Église se disant État. Jusqu'à la Réformation, c'est plutôt sous cette

dernière forme que la théocratie a cherché à s'établir. Mais alors même que Rome rêvait l'empire du monde, et que la foi des peuples semblait se prêter à cette espérance, l'idée de nier à l'État son existence propre, et de l'absorber dans l'Église, ne semble être venue à personne. La question qui reparaît sans cesse dans les longues querelles du sacerdoce et de l'empire n'est pas encore celle-là. Il s'agit, pour l'État, d'échapper au vasselage, non à l'absorption. C'est le germe, si l'on veut, de la théocratie, ce n'est pas encore la théocratie. L'Église, quelles que soient ses espérances, quel que soit son principe secret, est rentrée dans sa sphère, et défend son indépendance avec autant d'avantage qu'elle défendait mal son absolutisme. Mais a-t-elle cessé (au moins en apparence) de vouloir être l'État, pour qu'à son tour l'État veuille être l'Église? Le simple énoncé de cette supposition épouvante presque tout le monde. Mais pourquoi? Si l'on persiste à croire que l'État représente l'homme tout entier, il faut absolument que l'État soit l'Église. Ce moyen terme, nommé *union*, qu'on veut placer entre la séparation et l'identité, est purement chimérique; il ne peut y avoir de vrai que l'identité ou la séparation.

Ceci s'adresse à ces systèmes tronqués, qui ont trouvé d'habiles défenseurs dans les pays protestants, et notamment en Angleterre, et qui, se rattachant à l'idée de l'État représentation de l'homme, ne veulent, chose étrange, ni toutes les conséquences du principe, ni le principe lui-même, en sorte qu'il est

impossible de découvrir à leur base autre chose qu'un préjugé, vague à la fois et sans fondement. Nous avons droit, ce nous semble, de les sommer de mettre un principe à leur base, tout comme nous aurions le droit de les sommer, s'ils avaient un principe, d'en épuiser les conséquences. Eh bien, ce principe dont nous les pressons de se pourvoir, ne peut être que celui-ci : l'État représente tout l'homme. Un autre principe, moins absolu, moins rigoureux, ne se conçoit pas; de même que, de ce principe une fois adopté, on ne saurait tirer des conséquences moins absolues que celles que nous avons indiquées. Les partisans de la demi-théocratie n'ont donc réellement point de principe; car si, à toute force, on peut admettre un système d'après lequel une institution représenterait toute la partie matérielle de l'homme, tandis qu'une autre institution en représenterait tout l'élément spirituel, il est absolument impossible d'admettre une institution qui représenterait *à moitié* la conscience de l'homme, la moitié de l'homme en sa qualité d'être religieux. Personne n'a essayé, personne n'essayera de rédiger cette formule; ou personne, l'ayant rédigée, ne résistera à l'entraînement qui l'emporte vers cette autre formule : « Il n'y a point de religion in-« dividuelle. »

Et qu'importe encore qu'on y résiste ? On ne prend, ni de l'erreur, ni de la vérité, à la mesure de sa volonté ou de son goût. L'erreur, comme la vérité, est tenue d'être conséquente. Qu'elle s'arrête, s'il lui plaît, à moitié chemin, n'importe : la conclusion qu'elle

tâche d'éviter était d'avance dans les prémisses, la conclusion est imputable à qui a posé les prémisses; et ainsi, le seul nom vrai du système auquel on a donné cette formule pour point de départ, est la théocratie. C'en est l'extrême, nous dira-t-on; mais l'extrême logique d'une idée en est le vrai nom; c'est à l'extrême qu'il faut tout de suite porter une idée pour la bien connaître; et bien souvent c'est en se retenant sur la pente, en s'imposant des restrictions arbitraires, et, pour dire vrai, en se mentant à elles-mêmes, que de grandes erreurs, qui auraient scandalisé tout le monde si elles eussent prononcé leur dernier mot, ont été presque édifiantes en le taisant. L'État, dans le système que nous combattons, et dont on essaye en vain de limiter la portée, ne peut pas moins le tout que la partie, ou le plus que le moins; et si ce *plus*, ce tout, ce dernier mot, vous scandalise, il faut vous scandaliser du principe, en qui tout cela est enfermé. Si votre principe est vrai, la théocratie est vraie; si la théocratie n'est pas vraie, votre système n'est pas vrai. Vous ne voulez pas que l'Église soit l'État : qu'à nous ne tienne. Eh bien, l'État sera l'Église; l'aimez-vous mieux ainsi?

Non, vous ne l'aimez d'aucune sorte, et, la peur de la conclusion vous faisant abandonner les prémisses, vous arriverez forcément aux nôtres, que nous voulons bien, nous, qu'on porte à l'extrême du premier coup. Mais votre esprit n'est pas encore tranquille, et vous dites : « Il est vrai, l'État n'est pas « l'Église, et ne peut l'être; mais s'il n'est pas l'É-

« glise, qu'est-il donc? Si l'on ne fait pas de l'homme « la base et le point de départ de la notion d'État, « où trouver cette base et ce point de départ? Si l'É- « tat n'est pas, comme nous l'avions pensé, un sim- « ple et spontané développement de l'être humain, « l'homme, en un mot, dans de vastes proportions, « encore une fois qu'est-ce que l'État? » — L'objection serait aussi raisonnable que forte, si nous vous avions nié que l'État ait son principe dans l'homme, que l'État soit né de l'homme. Mais nous ne l'avons point nié. Que serait-ce, en effet, que l'État, si ce n'était pas une chose humaine? Qu'y a-t-il dans l'État qui ne soit humain? Qu'y a-t-il de plus humain que l'État?

Quand j'aurais représenté l'État comme un établissement d'assurance mutuelle ou comme une compagnie d'actionnaires, j'aurais rendu à mon principe un pauvre service qu'il ne réclame nullement; et quand j'aurais fait accepter cette notion de l'État, je n'empêcherais rien de ce qui, étant dans la nature des choses, est inévitable. Je dis que, d'une part, mon principe ne réclame point cette assimilation, qui le dépasse et l'exagère; car l'homme peut bien, sans livrer le dépôt sacré de sa liberté intérieure, communiquer sa vie à l'État; — et d'une autre part, il ne manquera pas de le faire : du moins on n'a pas vu encore un seul État qui ait été une simple société en commandite. Les lois des nations ne se bornent pas à régler les intérêts mutuels des associés et ceux de l'association; involontairement elles donnent une ex-

pression à des sentiments généraux qui sont désintéressés, mais dont le respect et le maintien n'en est pas moins un des intérêts de l'association, ou parce qu'ils sont bons en eux-mêmes, ou seulement parce qu'ils existent. Elles ne pourront pas ne pas les exprimer; elles le feront par une sorte de nécessité, parce que ces sentiments, bien différents en cela des convictions religieuses, ont une sorte d'évidence universelle, qui peut être alléguée et attestée; elles le feront du moins sans éprouver de résistance, en tant que leur dispositif et même leurs clauses pénales, en s'imposant à la volonté, ne s'imposent pas à la conscience, et que l'individu, en s'y soumettant, n'abandonne rien de ce qu'il ne doit pas abandonner. L'État, dans ce point de vue, c'est l'homme, pris dans ce qu'il a de commun avec tout homme, mais non dans ce qui lui est irrévocablement propre, ou dans ce qui ne lui est commun avec d'autres qu'accidentellement.

La latitude, à cet égard, est diverse. On la mesure comme par instinct. On compte approximativement avec les mœurs, soit dans un sens négatif, c'est-à-dire en s'abstenant de ce qu'elles repoussent, soit même dans un sens positif, en faisant ce qu'elles commandent. Mais on s'arrête devant les principes premiers, qu'il n'appartient à aucune puissance humaine de prescrire, et dont la manifestation *simple* est également hors d'atteinte. On s'arrête : mais pourquoi? évidemment parce que, comme État, on n'a pas de ces principes-là; car si l'État en avait, il lui faudrait,

bon gré mal gré, refouler, non-seulement comme pernicieux, mais comme faux, ceux qui sont contraires aux siens, et leur imposer le silence; en un mot, il faudrait qu'il persécutât, et les adversaires de notre principe ne veulent pas qu'il persécute; mais ils doivent le vouloir, dans le même sens absolument qu'on veut qu'un homme *se* persécute afin de se soumettre à Dieu; ils doivent le vouloir sous peine d'avouer que l'État n'a qu'une demi-conscience, ou qu'il est infidèle à sa conscience; ou, s'ils ne le veulent pas, il faut qu'ils ajoutent que, bien loin d'avoir le droit de persécuter les croyances, l'État n'a pas même le droit d'en avoir.

Combien s'en faut-il, d'ailleurs, que l'État ne s'empare de tout le terrain qui s'étend entre le droit proprement dit et la conscience religieuse! Combien s'en faut-il que la loi civile n'occupe tout le domaine de la morale naturelle, ou même seulement de la morale sociale! Que de choses, dans les mœurs, qu'elle abandonne aux mœurs elles-mêmes! Quelle ligne de démarcation toujours plus précise entre le délit et le péché! Sur combien de points, autrefois réputés de son ressort, elle se récuse aujourd'hui! A voir comme sa carrière devient de plus en plus étroite, ne dirait-on pas que l'État doit finir par n'être que le gérant responsable ou le surveillant officiel d'une grande exploitation qu'à ce point de vue encore on pourra continuer d'appeler la république, c'est-à-dire la *chose* publique? Et quand on refuse à l'État, ou que l'État se refuse à lui-même de surveiller ou de diri-

ger une quantité d'actes qui ne sont, à le bien considérer, que les applications des principes religieux ou irréligieux, on voudrait, en lui déniant le *moins*, lui concéder le *plus*, lui conférer la gestion des principes eux-mêmes et le droit d'en réprimer ou d'en régler la manifestation immédiate ! Il y a là un si scandaleux contre-sens, que bien des gens ne voudront se l'expliquer que par une scandaleuse hypocrisie. Grand souci de la théorie, indifférence pour la pratique! pleine compétence à régler les principes, incompétence à régler les actions! prétention au gouvernement des idées, abdication du gouvernement des volontés! l'État, pleinement capable d'être Église et incapable d'être État dans la même mesure! Si c'est de la bonne foi, est-ce de la réflèxion? et s'il y a réflexion, y a-t-il bonne foi?

Sous un autre point de vue encore, l'idée de mettre la religion en régie nous frappera par son opposition avec l'esprit qui, de plus en plus, domine le monde. Tout tend à resserrer la sphère d'action du pouvoir et à réduire le nombre de ses attributions exclusives. Le gouvernement est censé n'avoir à sa charge que ce que les particuliers ne peuvent pas faire. Il est dans l'esprit moderne des sociétés d'être gouvernées, je ne dis pas le plus faiblement possible, mais le moins possible. On veut que la spontanéité de la nature humaine trouve de l'espace et de la matière; que les intérêts généraux, même en dehors des fonctions publiques, occupent la pensée et le cœur des individus; que la société se meuve et se trans-

forme librement sous le sceau de quelques conventions générales mises hors d'atteinte. Ceci n'est pas une pensée abstraite, mais une partie de la vie et de l'instinct des sociétés modernes. Faudrait-il que ce qu'il y a de plus intime et de plus spontané dans l'homme, la chose qui, dans son principe et dans son développement, est le plus complétement étrangère au train de ce monde, qui n'y prend matériellement point de place, qui, matériellement, ne s'entrelace à rien et n'empêche rien, faudrait-il que cela, par préférence, fût mis sous tutelle? D'où vient donc cette différence? Si l'on traite ainsi la religion, est-ce à force de l'aimer ou à force de la craindre? Mais dans le premier cas, pourquoi tolérer, pourquoi légaliser tant de choses qui lui sont directement contraires? pourquoi ne pas la protéger d'une manière plus efficace en réprimant, dans les écrits, dans les discours, dans la vie, tout ce qui tend à la ruiner dans les esprits? Je pourrais dire encore, quand je pense à certains gouvernements : Pourquoi, de gaieté de cœur, lui créer des ennemis? Je me borne à dire, en parlant de tous les gouvernements : Pourquoi laisser aux ennemis de la religion une libre carrière? L'amour se divise-t-il de manière à demeurer amour d'un côté et à devenir indifférence ou haine de l'autre? Le droit se divise-t-il de manière qu'on puisse mettre sous tutelle une partie de la pensée publique, et non pas les autres? Si vous aimez la religion, prouvez-le donc mieux. Autrement l'on dira que vous la craignez seulement, et que, n'osant la persécuter, vous la pro-

tégez, espèce de persécution plus habile et plus sûre; on dira que vous êtes bien moins préoccupés de la pensée de lui rendre hommage que du besoin de l'écrouer honorablement dans l'institution sociale, de l'incruster habilement dans l'État, comme on fait couler de l'or dans les entaillures du ciseau, où, réduit à la forme d'une inscription pompeuse et solennelle, il est soustrait pour jamais à la circulation. Mais certes, s'il en est ainsi, nous voilà bien loin de cette union essentielle et intime de l'Église et de l'État, sur laquelle, avec ou sans raison, on voudrait fonder le droit de tutelle de l'État sur l'Église. Cette union, qui est presque une identité, suppose d'autres sentiments que ceux d'une crainte et d'une défiance mutuelles (1).

Au reste, nous ne voulons prévoir ni régler la compétence en quelque sorte morale de l'État; il est plus facile de dire ce qu'il ne peut pas être que ce qu'il peut être ou ce qu'il peut devenir; aucune théorie, aucune convention n'en décideront. Rien n'est plus indépendant ni plus spontané que l'esprit social; on peut dire de cet esprit aussi « qu'on ne sait d'où il « vient ni où il va, et qu'il souffle où il veut; » mais ce souffle, du moins, on le sent, et la direction, si ce n'est le terme de son effort, n'est pas difficile à reconnaître. Or sa direction, depuis des siècles, n'est pas dans le sens de l'union, mais dans le sens de la séparation des deux sociétés. De l'aveu même et du consentement des partisans de l'union, le spirituel et

(1) Voir la Note IV de l'*Appendice*.

le temporel se sont peu à peu dégagés l'un de l'autre. Ce principe, qui n'est autre chose que le principe spécialement chrétien, et qui fait la différence caractéristique entre la nouvelle et l'ancienne alliance, a lentement et péniblement creusé son ornière dans la société, et le fleuve, après avoir longtemps recouvert un espace vague, ne peut plus couler ailleurs. Vainement on a restauré la théocratie; le principe de la distinction des deux sphères, qu'on cherchait à confondre, s'est trouvé plus fort, parce que ce principe était le christianisme lui-même. Il n'a pas fait son chemin parce qu'on l'a reconnu, on l'a reconnu parce qu'il a fait son chemin. On ne l'avait pas distinctement reconnu dans l'Évangile, l'Évangile ne l'avait pas formulé, mais il y était déposé en germe, et, malgré tout, le germe a dû éclore. Le christianisme n'a proclamé formellement que la responsabilité religieuse de l'individu, résultat de son avénement à la majorité; mais cela suffisait; la responsabilité en matière de conscience impliquait la souveraineté de la conscience; il fallait bien que la conséquence sortît enfin de son principe : elle en est sortie. Partout, plus ou moins, le spirituel et le temporel sont distincts, comme la loi et la morale, comme le délit et le péché. Ce n'est pas un accident, mais une nécessité, ni une phase passagère, mais l'état normal et définitif de la société, une vérité sociale acquise à l'humanité, un des axiomes de la science et de la civilisation. Mais qu'est-ce donc que cette distinction du temporel et du spirituel, sinon, en principe et par avance, la

distinction des deux sociétés qui représentent ces deux ordres d'intérêts, la société du temps et celle de l'éternité? Et lorsque l'État distingue entre le délit et le péché, que fait-il, dans le fond, que distinguer entre lui-même et l'homme, et démentir l'identité sur laquelle nos adversaires s'appuient (1)? Peut-on croire sérieusement que la vérité, arrivée là, s'y arrêtera par ménagement pour le système bâtard qu'on lui oppose? Nous sommes parvenus, on ne sait comment, à cette première halte; nous parviendrons, on ne sait comment, à la seconde. Les choses n'arriveraient jamais si elles n'arrivaient que comme conclusion de nos raisonnements; une logique plus secrète et plus impérieuse gouverne le monde; ce n'est pas celle de nos pensées, c'est celle de la vérité. Il suffit que ce soit la vérité; tout le monde, les yeux fermés, y prête la main; et les résultats auxquels tout le monde a concouru étonnent toujours tout le monde. On s'étonnera de voir un jour les deux sociétés séparées; puis on s'étonnera de ne l'avoir pas prévu, puisque ce fait n'aura été que la traduction du principe dont nous constatons aujourd'hui l'avénement. Mais qui donc nous empêche aujourd'hui de prévoir ce fait et de le hâter?

On a mis en avant une idée bien peu solide, et qui n'est pas même spécieuse, quand on a proposé à l'État d'avoir une religion qui fût celle de tous ceux qui

(1) Il est clair que cette distinction entre le délit et le péché est irrationnelle au point de vue du système que nous combattons, et que la maintenir c'est virtuellement abandonner le système.

en ont une, ou, pour mieux dire, qui fût contenue dans toutes les religions. Cette religion, apparemment, serait le déisme pur, à moins pourtant qu'on ne réclamât en faveur du panthéisme, qui, en dehors des données de la révélation, est pour le moins aussi plausible que le déisme. On a oublié que cette religion générale, par cela seul qu'elle serait pourvue d'un culte et d'un établissement, deviendrait de générale particulière, ou de positive négative, puisqu'elle serait plus ou moins exclusive des formes spéciales qui s'estiment seules vraies ou seules identiques avec la vérité. Il ne faut pas dire que toutes les religions, trouvant un milieu commun dans ce *minimum* de religion, se tendront la main l'une à l'autre ; car il n'y a point, pour les religions, de *minimum*, et l'on ne doit pas plus espérer du chrétien qu'il condescende aux négations du déisme qu'on ne saurait prétendre du déiste qu'il s'associe aux idées positives du chrétien. Le déisme n'est pas seulement le minimum, mais la négation de la vérité pour le chrétien qui répète ces paroles de son chef : « Nul « ne vient au Père que par moi, » et même pour le musulman qui s'écrie : « Il n'y a de Dieu que Dieu, « et Mahomet est son prophète. » On ne réunirait jamais, ne fût-ce qu'une fois en un siècle, les chrétiens et les déistes dans un culte commun, qui ne serait, à vrai dire, que celui des déistes, et où les premiers seraient contraints de descendre sans que les seconds consentissent à s'élever ; et quant à un culte célébré par les seuls déistes (qui sont aujour-

d'hui panthéistes), on sait ce que ce pourrait être, et combien de temps cela pourrait durer. Mais l'exécution ne serait impossible que parce que le principe serait faux. De même qu'il ne faut pas qu'un gouvernement adopte le christianisme qui est trop particulier pour les déistes, il ne faut pas aussi qu'il adopte le déisme, trop général pour les chrétiens. Qu'un gouvernement fasse l'un ou l'autre, il particularise, il exclut.

Mais s'il particularise et s'il exclut lorsqu'il adopte cette religion générale qui n'a ni formes ni nom, que sera-ce s'il adopte un culte spécial, qui lui-même exclut et nie cette religion générale? Ceux qui n'adhèrent pas à ce culte spécial, parce qu'ils ne croient pas à la révélation qui en fait la base, font-ils ou ne font-ils pas partie de l'État? ne sont-ils pas citoyens? ne sont-ils pas hommes? Ma question est raisonnable; car si c'est en considérant que l'État est l'homme même, que vous avez voulu qu'il eût une religion, ceux qui ne consentent pas à votre religion se trouvent par là même tout à la fois en dehors de l'État et en dehors de l'humanité. Je pourrais ajouter que, si vous adoptez une religion particulière, ce sera une religion très particulière; vous aurez, écrite ou non écrite, une confession de foi qui retranchera de votre communion, et par conséquent de l'État, tous ceux qui ne sont pas dans votre nuance. En sorte que voilà en dehors de la communion politique, parce qu'ils sont en dehors de la communion religieuse, ou, si vous voulez, voilà forcés de faire partie de la seconde,

pour n'être pas exclus de la première, une foule de gens qui se croyaient citoyens, et qui, à votre point de vue, sont à peine encore des hommes. Si vous le niez, ne dites donc plus que l'État est l'homme même ; si vous persistez à soutenir que l'État est l'homme, au nom de qui le dites-vous ? Voilà, de fait, une majorité qui n'en convient pas ; si l'État est l'homme, pourquoi votre religion n'est-elle pas celle de l'homme, mais de quelques hommes ? De quel droit la religion de ces quelques hommes est-elle devenue celle de l'État (1) ? Pourquoi ces quelques hommes, unis par quelques dogmes abstraits, se trouvent-ils seuls citoyens dans la plénitude du sens de ce mot ? Pourquoi les autres ne le sont-ils pas du tout, ou ne le sont-ils qu'à moitié ? Pourquoi une différence ou une nuance dans la pensée religieuse crée-t-elle au milieu de vous des citoyens équivoques ? Nous exagérons, dites-vous peut-être ; non, nous n'exagérons ni en principe, ni en fait. La religion d'État, partout où elle sera prise au sérieux, aura cette conséquence ; si on ne la prend pas au sérieux, elle ne sera alors qu'un *mensonge boiteux,* ou plutôt un mensonge double, mentant à la vérité par le principe faux dont elle émane, mentant à elle-même parce qu'elle n'est pas fidèle à son principe, et doublement pernicieuse par ce double mensonge. Si par hasard on reléguait notre supposition dans le domaine des *utopies à l'envers*, il faudrait alors

(1) Je pourrais dire : Vous prétendez injustement que la croyance de quelques-uns soit salariée par tous ; et cet argument pourrait bien paraître un des plus forts. Nous ne voulons pas y insister ; mais nous ne saurions l'ometire. C'est, dans ce moment, l'argument qui menace le plus l'institution anglicane.

qu'on nous prouvât que les réformés du temps de Louis XIV étaient membres de l'État dans toute la force du terme. Je ne sais pas bien de quels droits civils on peut laisser jouir l'homme à qui manque, pour être citoyen, la qualité la plus essentielle (car elle n'est rien si elle n'est pas la plus essentielle); mais je sais bien que, dans ce système, il est absurde de délivrer une carte d'électeur à celui qui ne produit pas, selon le cas, un billet de confession ou un extrait de baptême.

Ceux en qui leur incrédulité (absolue ou relative) diminue ainsi, en principe ou en fait, la qualité de citoyens, ne sentent-ils pas, pourtant, qu'ils sont citoyens? N'êtes-vous pas obligés de vous l'avouer à vous-mêmes? et cet aveu involontaire ne renferme-t-il pas le désaveu de votre point de départ? N'est-ce pas une condition arbitrairement ajoutée aux conditions essentielles dont la possession constitue le citoyen? Était-on entré dans l'association à cette condition-là? Vous m'arrêtez et vous me dites : On ne fait pas ses conditions en entrant dans l'État. Formellement non, je le sais; la société civile est forcée; on n'y entre pas librement, on y naît, on s'y trouve, il n'y a pas eu de contrat. Mais c'est précisément parce que l'association n'est pas volontaire qu'il ne faut rien mettre que le nécessaire dans le *cahier des charges* de chaque associé; or ce qui est injuste ne saurait être nécessaire. Il est injuste de rendre l'individu responsable envers l'État de ce dont il est responsable à Dieu seul; il est injuste d'attribuer à l'association à l'égard

de l'associé une compétence qu'elle ne peut pas exercer; et c'est l'exercer que de proclamer cette maxime : l'État a une religion; car dès lors quiconque n'a pas la religion de l'État n'est pas membre de la cité, ou, s'il veut à tout prix être membre de la cité, il doit s'affilier à un culte qui n'est pas celui de sa conviction.

Il est temps de le dire, d'ailleurs, ce nom abstrait, ce nom imposant d'État aide à faire passer un système dont la seule exposition révolterait dès que les termes vrais remplaceraient les termes convenus. L'État, au sens concret, c'est le gouvernement de la société (1); et ce gouvernement, c'est un individu, ou plusieurs, ou un grand nombre, si l'on veut, unis, je consens à le supposer, par une même croyance. Mais il n'importe pas qu'ils soient nombreux : les consciences ne s'additionnent pas, et ne font masse ni poids contre les consciences; à eux tous, ils n'en font qu'une, ils n'en valent qu'une; c'est toujours une opinion individuelle, qui se trouve accidentellement l'opinion d'un certain nombre d'hommes, et qui s'impose arbitrairement à toutes les autres; je vais plus loin : l'opinion de tout un peuple, s'il était possible que la même opinion fût propre à tous les individus dont un peuple est composé, ne pourrait pas plus s'imposer à un seul individu que l'opinion d'un seul individu à tout un peuple, à moins qu'on n'admette l'énorme paradoxe que le nombre fait la vérité; car l'État ne peut faire

(1) Je comprends sous ce terme l'ensemble des pouvoirs qui régissent la société.

valoir en faveur de la compétence religieuse que l'une ou l'autre de ces deux maximes : ou l'État, en tant qu'État, est en possession de la vérité ; il est inspiré, il est apôtre ; ou bien : le nombre et la force fait la vérité ; mais si la vérité n'a pas son sceau dans le nombre, je suis en droit de ne point distinguer si un gouvernement réside en plusieurs hommes ou en un seul ; et je vois dans tous les cas *un* homme (qu'il ait plusieurs complices ou qu'il n'en ait point) obligeant un peuple à revêtir sa conscience ; tel est, de la part de chacun des membres du gouvernement, le fait vrai, un fait dont il a conscience et dont la responsabilité lui reste tout entière ; or il s'agit de savoir si vous admettez qu'un homme en qui se réunissent accidentellement une certaine opinion et le pouvoir puisse faire usage de son pouvoir pour imposer son opinion ; et qu'un autre homme lui succédant au pouvoir, mais avec une autre opinion, puisse faire de même ? Ce serait bien un autre scandale si, comme cela s'est vu, cet homme se servait de son pouvoir pour imposer une opinion qui ne serait pas même la sienne, commandeur parmi des nègres soumis à un même despote que lui, esclave battant ses compagnons d'esclavage. Telles sont les thèses monstrueuses auxquelles revient de force tout système qui donne au gouvernement une compétence quelconque en matière de religion.

Mais quelque monstrueuses que soient ces thèses, leur défaut, qui le croirait ? est de n'être pas encore assez hardies. En partant du principe que l'État re-

présente tout l'homme, on devrait aller plus loin. L'idée d'une association, si étroite qu'elle puisse être, entre l'Église et l'État, est une idée timide. Il n'y a pas un État d'une part, et une *Église* de l'autre : il n'y a, il ne peut y avoir que l'État. L'État est un comme l'homme est un. C'est le même État qui a un corps et des intérêts matériels, un esprit et des intérêts spirituels. L'Église n'est pas tant une existence unie à l'État qu'une forme de l'existence de l'État; et tout ce qui caractérise l'union de l'âme et du corps dans un même individu, doit se reproduire identiquement dans les rapports de l'Église avec l'État. Ceux qui conviendront de ce point-ci voudront bien nous suivre quelques moments dans l'examen comparatif des deux phénomènes.

Qu'est-ce qui naît le premier dans l'homme, l'âme ou le corps? L'âme vient-elle s'ajouter au corps, ou le corps s'ajouter à l'âme? Nul ne le sait, ni ne le saura jamais. Nul ne sait non plus où est la jointure de l'âme et du corps. Nul ne sait même s'il y a une âme et un corps, ou seulement, sous ces deux noms, deux ordres de phénomènes attachés à un même et indivisible sujet. Nous avons sous les yeux un être mixte, mais essentiellement, mais éternellement mixte, et qui, s'il n'était mixte, ne serait pas. Voyons-nous l'une de ses moitiés, d'abord isolée, chercher l'autre pour avoir un maître, ou la chercher pour avoir un serviteur? Non, nous ne connaissons ces deux éléments que dans leur union, nous ne les concevons pas séparés; ni l'âme, à notre su, ne s'est approprié un corps, ni

le corps ne s'est emparé d'une âme : ils paraissent être nés ensemble, s'être développés ensemble; et, autant que nous en pouvons juger, ces deux moitiés sont bien réellement des moitiés, aussi incapables d'exister l'une sans l'autre que, dans le corps humain lui-même, le côté gauche ne saurait vivre séparé du côté droit. En un mot, l'être humain est une unité, dans le sens le plus sévère du mot. Pourquoi donc, dans l'État, si l'État est exactement l'homme, pourquoi l'âme, c'est-à-dire l'Église, ne naît-elle pas en même temps que l'État, n'est-elle pas comprise dans l'État? Pourquoi, d'avance et de tout temps, l'État n'est-il pas Église? pourquoi le corps déjà créé, déjà vivant, se met-il en recherche d'une âme, et a-t-il tant de peine à la trouver? pourquoi, si ce n'est parce que l'Église n'est pas son âme, et qu'avant, bien avant d'avoir fait choix d'une Église, l'État a déjà une âme, l'État est déjà, aussi complétement qu'il peut l'être, la représentation ou la reproduction de l'homme? Mais prétendre qu'une Église, une certaine Église soit l'âme de l'État, c'est vouloir, après coup, approprier à cet être, déjà pourvu d'une âme, une âme étrangère, fortuite, qui ne sera jamais que le nom supposé ou conventionnel de sa vraie âme?

Cela est si vrai qu'on ne voit pas, qu'on ne verra jamais cette âme et ce corps, l'Église et l'État, se comporter ensemble comme une âme avec son corps, comme un corps avec son âme. Leurs rapports ne sont pas, comme ceux de l'âme et du corps véritables, une harmonie, un concours, mais un combat;

leur vie est convulsive aussi longtemps que l'une des moitiés n'est pas soumise à l'autre, l'Église à l'État, ou l'État à l'Église. C'est la soumission, l'asservissement de l'une ou de l'autre, qui procure la paix. Les moments d'un joyeux accord, et d'un accord, il faut le dire, très superficiel, font exception et sont rares. Ce qui trompe sur le caractère de cette paix, c'est précisément ce qui la flétrit : c'est que, née de l'affaiblissement intérieur ou de la dégradation de la partie qui cède, elle n'a pas toujours ces symptômes d'inquiétude, ces frémissements d'impatience, qui maintiennent dans la paix quelque souvenir ou quelque présage de guerre; une résignation si tranquille a l'air du contentement, une soumission si absolue l'air de la liberté; mais, pour peu qu'on y regarde de près, on se convaincra que ces deux associés prétendus n'ont jamais été dans d'autres rapports que ceux de seigneur et de vassal. Si l'on répond que l'analogie entre l'âme et le corps d'une part, l'Église et l'État de l'autre, n'en existe pas moins, attendu qu'il n'y a pas non plus égalité entre l'âme et le corps, il en faudra conclure que jamais l'État ne doit dominer l'Eglise, mais celle-ci, au contraire, toujours dominer l'État. Voilà l'ordre, en effet. Si la partie spirituelle de notre être a droit sur la partie corporelle, on ne saurait contester, en partant de l'analogie indiquée, la suprématie de l'Église sur l'État. Elle est légitime, elle est nécessaire, elle est constitutionnelle.

Il n'est donc plus question d'accord et d'alliance;

ces mots représentent très mal les relations naturelles de l'Église et de l'État; mais c'est pourtant comme une alliance et un accord que les partisans du système des Églises établies se représentent ces relations; ils n'ont garde de les concevoir, ni surtout de les représenter autrement; ce serait donner à leur thèse un coup dont elle ne se relèverait pas; car bien que cette alliance prétendue se résolve nécessairement en un rapport de subordination, ce n'est pas sous cet aspect, on le sait bien, qu'il faut présenter le système pour le faire recevoir. Il faut qu'il se produise à nos yeux comme un arrangement amiable et spontané. On oublie que cette spontanéité mutuelle n'a jamais eu lieu; que toujours une des parties a fait les premières avances, et que, dans le cours des siècles, l'Église et l'État, en tout pays, n'ont fait que se succéder l'un à l'autre dans le pouvoir.

Après tout, je ne prétends ni méconnaître, ni rapporter à un calcul un fait aussi considérable, aussi universel, que la tendance des deux phénomènes à se fondre en un seul, et l'opiniâtre persévérance du fait religieux et du fait social à s'absorber l'un dans l'autre. Il y a là comme l'indice irrécusable d'un instinct vrai, celui de créer la société à l'image de l'homme, créé lui-même à l'image de Dieu. L'homme et la société aspirent involontairement vers leurs origines. La vérité absolue est dans l'unité; et, si la restauration devait suivre la même loi que la chute, s'il y avait, dans la grâce salutaire, quelque chose qui correspondît exactement au péché originel, je

veux dire, si tous revivaient spirituellement en Jésus-Christ aussi nécessairement que tous meurent en Adam, rien ne serait plus inévitable que la fusion de l'Église et de l'État; ou plutôt, à dater de Jésus-Christ, la dualité de l'Église et de l'État n'aurait jamais été. Il n'y aurait jamais eu que l'un ou l'autre, n'importe lequel. De même en serait-il si l'homme n'était jamais tombé. Multipliez par la pensée, reproduisez en tout homme ce premier Adam jouissant de la vue de Dieu, entendant distinctement la voix de Dieu dans son cœur, marchant par la vue et non par la foi, nourri, rassasié d'évidence, et en qui la certitude, si tant est qu'on puisse employer ce mot, n'a rien d'individuel et de subjectif; vous obtenez une société en qui se retrouve identiquement tout ce qui constitue chacun de ses membres, une société qui n'est qu'un seul homme, une société aussi incapable de varier d'un temps à l'autre que de différer d'un individu à l'autre, sur les sujets qui intéressent sa vie morale; une société, en un mot, pour qui se réalise continuellement ce qu'une suite non interrompue de prodiges ne réalisa qu'imparfaitement pour le peuple d'Israël, je veux dire le sentiment unanime de la présence de Dieu. Car la condition morale de l'homme, avant sa chute, faisait plus qu'équivaloir à cette économie de miracles qui fut à peine capable de triompher, chez les Hébreux, des résistances de l'individualité.

Voilà la société que nous cherchons, et dans laquelle, sans difficulté, l'Église et l'État feraient un;

mais, pour trouver cette société, il faudrait d'abord avoir trouvé l'homme qui en est la racine, cet homme identique à lui-même d'individu à individu, cet homme en qui le péché ou l'épreuve n'a pas encore créé l'individualité. Mais cet homme ne se trouve point, il est aboli pour jamais; les mesures que la divine miséricorde a prises pour la restauration de l'homme, peuvent l'élever à une gloire aussi grande, plus grande peut-être, mais *autre* que sa gloire primitive; les suites du péché peuvent être abolies, mais rien ne peut faire que le péché n'ait pas eu lieu; la vertu n'est pas l'innocence; ce sentiment de la vérité dont l'homme jouissait *en tant qu'homme*, il ne peut plus en jouir qu'*à titre d'individu*, en vertu de ses efforts individuels, et dans la mesure de ces efforts; la foi, fait personnel, a remplacé la vue, fait générique; la religion, qui, avant cette épreuve, eût pu être le fait de tous à la fois, n'est plus, depuis cette épreuve, que le fait de chacun en particulier, et elle ne devient chose collective qu'en vertu de l'accord de plusieurs dans une même conviction, et exactement dans la mesure de cet accord. Cet état peut valoir autant, et mieux peut-être, que le premier état (1),

(1) On peut se représenter l'état de l'homme, je ne dis pas avant la chute, mais dès avant l'épreuve, comme celui d'une unité profonde, mais inconsciente, entre l'homme et la vérité, entre l'homme et Dieu. La conscience de l'unité est venue avec le fait qui l'a détruite, ou plutôt avec l'épreuve qui l'a menacée. Soit que l'homme eût cédé ou n'eût pas cédé à la tentation, vaincu ou victorieux, il obtenait conscience de sa primitive unité; vaincu, pour la regretter sans cesse; vainqueur, pour en savourer la conscience distincte et sensible. L'homme a été vaincu, mais la divine miséricorde lui a offert, si l'on peut parler ainsi, une sublime revanche; il peut, de nouveau, être victorieux en Jésus-Christ, le nouvel Adam, en qui l'humanité triomphe, comme elle a succombé dans le premier Adam. Uni à

mais il est autre; et sans doute à un autre homme correspond une autre société. L'ancienne, ou, pour mieux dire, celle qui eût été au cas que l'homme fût resté pur, n'est plus possible, si même on eût pu appeler société un ensemble qui ne s'était pas formé sous les auspices de la liberté; le véritable nom de cette économie serait la théocratie; et encore faudrait-il attacher à ce mot un sens plus énergique et plus absolu que celui qu'il éveille en nous quand nous l'appliquons au régime sous lequel a vécu la nation juive. Je dis que cette primitive et parfaite *théocratie* a fait place à une *société*, c'est-à-dire au rapprochement volontaire et au concours actif des individus que leur conscience a conduits dans une même direction. Cette société est d'autant plus intime que l'individualité de ses membres est plus prononcée et plus complète; sa force est proportionnée à leur spontanéité, sa vie à leur vitalité propre. C'est un corps

Jésus-Christ, l'homme trouve ce qu'il était destiné à trouver si l'épreuve du premier Adam eût été heureuse; et quoi donc? mieux que l'unité : l'union. C'était là le but de Dieu en nous soumettant à une épreuve, en donnant l'éveil à notre liberté; il voulait que notre union fût de choix, fût de notre fait; c'était un immense progrès sur l'état précédent; et voilà ce qui a fait dire à un Père de l'Église, parlant de la première chute : *Felix culpa!* Ce n'est pourtant pas la faute qui est heureuse, puisque, sans une réparation qui ne dépendait pas de nous, cette faute eût été uniquement funeste; ce qui était heureux (*felix*) c'était l'épreuve; c'était cette simple question, qui, posée par notre Créateur, nous révélait tout à coup à nous-même, marquait nettement à notre conscience la distinction de sa volonté et de la nôtre, nous séparait de lui pour mieux nous unir à lui, et imprimait à une union en quelque sorte fatale et sans caractère moral, le sceau glorieux de la liberté. Il en résulte qu'identifier l'Église avec l'État c'est oublier non-seulement la chute, mais l'épreuve, c'est-à-dire le dessein de Dieu, qui a voulu rendre l'homme responsable, et n'a pu le rendre responsable sans le rendre individuel, et qui, par conséquent, a dû faire de la religion un objet de certitude, et non d'évidence. Quand l'homme se pose distinct vis-à-vis de Dieu, il se pose par là même distinct vis-à-vis de l'homme. Le même fait constitue l'homme et l'individu.

qui tire toute sa force de son chef, il est vrai, mais « selon la force répartie à chaque membre. » (Éphés. IV, 16.) Or, cette société, née de la foi, et marchant par la foi, n'est pas identique à l'État, né de la vue et marchant par la vue ; cette société, fondée sur l'élément *subjectif* de la certitude, n'est pas identique à l'État, fondé sur l'élément *objectif* de l'évidence (1) ; cette société, dont le point de départ est la liberté, n'est pas identique à l'État, dont le point de départ est la nécessité. L'État, s'appuyant sur ce qu'il y a d'identique en tous les hommes, les enveloppe tous de plein droit ; l'Église, née d'un élément qui n'est pas celui de l'identité, ne réunit dans son sein que ceux en qui elle a rencontré cet élément.

Et pourtant, encore une fois, il ne faut pas s'étonner que l'État et l'Église se cherchent mutuellement comme deux moitiés d'un même être. Ils font à leur manière ce que fait, obscurément, tout homme. Il y a aussi en tout homme deux moitiés qui cherchent à se réunir et à se confondre. Mais la différence entre les différents hommes ne consiste pas en ce que les uns parviennent à cette fusion et que les autres n'y parviennent pas ; car chez tous elle est impossible ; la différence, c'est que chez les uns il y a réconciliation, traité de paix, bonne intelligence sentie et goûtée

(1) Nous avons essayé dans un autre ouvrage de traiter la question importante et délicate de cette distinction. Nous transcririons, si son étendue nous le permettait, le chapitre IV de la 1re partie de notre *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*. Au reste, quelques mots de M. Portalis résument l'idée-mère de ce chapitre : « L'évidence est le résultat immédiat de la perception du sentiment ou « de celle de l'esprit : elle dispense de toute preuve. Les preuves sont nécessaires « pour acquérir la certitude. » (*De l'Esprit philosophique*. Tome 1er, page 23.)

entre les deux parts jusqu'alors désunies, tandis que chez les autres cette réconciliation ne s'opère jamais. Or, comment, lorsque cette réconciliation intérieure n'a lieu que chez un certain nombre d'hommes, chez les uns plus tôt, chez les autres plus tard, ici sous une forme et là sous une autre, comment réunir tous les hommes dans un ensemble qui suppose la conciliation opérée chez tous? L'instinct qui travaille l'humanité dans le sens que nous avons indiqué est donc incontestable, très digne d'attention; mais cet instinct, si vrai dans un sens, est aveugle en ceci : la société ignore que l'*unité* est à jamais perdue pour elle ainsi que pour l'homme, et que la conciliation destinée à remplacer cette unité est un fait purement individuel, non transmissible de l'homme à l'État.

CHAPITRE V.

PRINCIPES DU CHRISTIANISME SUR CE MÊME SUJET.

Quoique la pensée du christianisme ait été constamment présente à mon esprit, comme celle de la religion par excellence, mes arguments ne s'appliquent point seulement à la *vraie religion*, mais à la *religion vraie*, quelle qu'elle soit. On peut, dans cette matière, faire abstraction de la chute et de la restauration. Si l'on veut supposer à la fois que l'homme n'est point tombé et qu'il a besoin de religion, je ne m'y oppose point. Les éléments essentiels de toute religion demeurant, savoir : l'affection, la spontanéité, l'individualité, l'absolu, il n'est pas possible, sans une grossière contradiction, d'associer l'Église à l'État. Mais je veux montrer encore que le christianisme, en son particulier, résiste obstinément à l'idée de cette alliance, et qu'à son point de vue l'idée de cette alliance n'est ni plus ni moins qu'une *hérésie*.

Parmi les traits caractéristiques et essentiels de l'œuvre de Christ, il faut compter celui-ci : Le Christ a consacré le principe de l'individualité religieuse. Ce principe, nous l'avons vu, est compris dans l'idée

même de la religion. Une religion qui, à son point de départ ou à son terme, n'est pas personnelle, n'est pas une religion. Par là même, une carrière où l'on marcherait incessamment par la vue, et où, par conséquent, le doute serait impossible, exclurait l'idée de religion. La religion est un choix que l'âme fait toujours de nouveau entre le monde et Dieu, entre le visible et l'invisible : il faut pouvoir choisir, et là où l'invisible est visible, on ne choisit pas. Il est vrai que, selon saint Paul, les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on considère ses ouvrages; mais si cette contemplation des œuvres divines créait, sur la nature de Dieu, sur sa volonté, et sur nos rapports avec lui, une instantanée, parfaite et perpétuelle évidence, pourquoi l'homme, en tout temps, aurait-il demandé des miracles, et pourquoi Dieu lui en aurait-il accordé? Je veux bien que, si l'homme a besoin de voir des miracles, ce soit sa faute; mais il serait, même entre les mains de Dieu, incapable de toute restauration, s'il lui fallait marcher *constamment* par la vue. La soumission forcée dans laquelle le retiendrait l'évidence sensible ou mathématique ne serait point une restauration. Il pourrait encore alors ne point obéir, ne point aimer. Je dis plus : aucun exercice n'étant donné aux éléments libres de son être, il n'aurait pas l'occasion, il n'aurait pas le temps, pour ainsi dire, d'obéir ni d'aimer. Emporté avec tous ses semblables dans un même torrent, il ne résisterait pas, je l'avoue, mais

il ne se porterait point, par un acte de volonté personnelle, vers le but que Dieu lui a marqué. L'humanité serait domptée, l'homme ne serait pas gagné. Tout paraissant consommé, rien ne le serait en réalité; et Dieu régnerait sur la création intelligente absolument de même que sur le reste de la nature : l'homme obéirait comme l'astre, comme la plante, comme la pierre, c'est-à-dire qu'il n'obéirait pas : dans cette prétendue restauration, l'homme n'aurait fait que tomber au-dessous de lui-même.

Liberté, individualité, ces deux termes se correspondent si exactement qu'on peut les dire synonymes; car on n'est pas libre sous l'empire des lois irrésistibles qui régissent l'homme comme espèce. Individualité, religion, ces deux termes ne sont jamais séparés. Une religion collective n'est pas une religion. Mais cette vérité, qui est immuable, et qui n'a pu être ajournée, a pu, quant à la plénitude de sa manifestation, subir un délai. Minorité n'est pas esclavage. Dieu, qui n'a jamais traité l'homme comme un esclave, l'a pu traiter comme un mineur, et il l'a fait dans le régime de l'ancienne alliance. Il a formé tout d'abord un *peuple*, au sein duquel, comme dans une terre bien préparée, devaient surgir une à une les individualités religieuses. La vue ne remplaçait pas la foi, mais elle la préparait. Les miracles produisaient des impressions *nécessaires* et *identiques*, mais ces impressions étaient les préliminaires de la religion, non la religion elle-même. Sous ce régime, comme sous tout autre, il n'y avait d'homme religieux que celui

qui, sans voir, croyait. Mais de même que, quand la clef de la voûte a été posée, on enlève le cintre, et la voûte se consolide en s'appuyant sur elle-même, de même, quand Jésus-Christ, qui est la clef de la voûte, eut été posé, la théocratie extérieure ou formelle tomba nécessairement; elle jeta un dernier éclat dans les miracles de Jésus-Christ et de ses apôtres; mais ce moyen de créer l'identité fut sacrifié peu à peu à l'intérêt de l'individualité et de la liberté. Le miracle, et surtout le miracle public, ne pouvait plus être la loi de la nouvelle économie, dont le but n'était plus immédiatement de créer un peuple, mais des individus croyants. Le principe de l'évidence et de l'identité fit place au principe de la certitude et de la liberté; la personne religieuse apparut dans toute sa plénitude; et ce fut un des triomphes que Jésus-Christ proclama sur la croix dans cette solennelle parole : *Consummatum est*. Le christianisme est l'avénement définitif de la religion individuelle. C'était là qu'il fallait arriver; car cela seul mérite le nom de religion; et si ce terme n'a pas été atteint, le christianisme n'est encore qu'une œuvre transitoire, intermédiaire; l'*adoration en esprit et en vérité* n'est point encore inaugurée, et c'est prématurément que Jésus-Christ a dit à l'univers : *Tout est accompli*.

Or, si le christianisme n'est *la loi parfaite* qu'en tant qu'il est *la loi de la liberté* (Jacques, I, 25), si le christianisme est la religion de l'individu par cela même qu'il est la vraie religion, l'élément de l'identité, qui est proprement celui de la société civile, a

disparu pour jamais du domaine de la religion, et toute espèce de contact est désormais impossible entre l'État et l'Église. L'Église, ou la société libre, fondée sur le rapport des croyances individuelles, n'offre plus aucune prise à l'État. L'État et l'Église peuvent exercer de l'influence l'un sur l'autre, mais uniquement sous les auspices et dans l'esprit de la liberté.

On nous démentira peut-être; on nous dira qu'il est resté dans cette religion, que nous appelons rigoureusement personnelle, un élément d'évidence et d'identité : cet élément, dit-on, c'est la morale.

Ce n'est pas, disent ici les défenseurs de l'union, ce n'est pas le christianisme, c'est la morale du christianisme que nous adoptons lorsque nous associons l'Église à l'État. L'État reconnaît cette morale pour la meilleure; il achète l'arbre à cause du fruit; ou, comme cet homme de la parabole, apprenant qu'un trésor est caché dans un champ, il s'empresse d'acquérir ce champ-là.

Les États qui soutiennent un culte chez eux et ailleurs un culte rival, ceux qui subventionnent le culte et afferment les maisons de jeu, ceux qui font banqueroute à l'ombre d'une croix, ceux qui, établissant une église en terre païenne, ailleurs font à main armée la contrebande des poisons, ne se permettront pas peut-être une allégation pareille, ou du moins n'exigeront pas que nous la prenions au sérieux. Et, à vrai dire, il n'est guère de gouvernement qui mérite que, de sa part, on la prenne au sérieux. Il n'en est guère dont les mœurs soient conformes, je ne dis pas à la morale

chrétienne, mais à la morale des honnêtes gens. Il est bien peu des grands États de l'Europe qui puissent échapper au reproche d'avoir, de propos délibéré, mis au nombre de leurs moyens habituels des pratiques directement opposées à l'esprit de la bonne morale; si bien qu'un particulier se déshonorerait dans son pays même en prenant pour modèle de sa conduite celle du gouvernement de son pays. Il faut donc, si nous voulons entrer en matière sur la question qui vient d'être posée, il faut faire abstraction de ces faits, il faut les oublier. Eh bien, nous y consentons, et nous supposons à tous les gouvernements le droit, qui n'appartient réellement qu'au plus petit nombre, de mettre en avant dans cette question les intérêts de la morale.

On doit pressentir notre réponse. Une morale attachée à un dogme particulier, une morale qui se prouve si tardivement à la conscience, ne saurait renfermer le principe d'identité auquel on en appelle. Cette morale est un système; un système ne peut être ni évident ni universel. Cela est décisif; mais allons plus loin.

Se rabattre à ce point de vue après avoir voulu adopter la religion à titre de vraie, c'est tomber en terre de toute la hauteur du ciel. Il ne s'agit plus désormais du vrai, mais de l'utile. Cet utile, direz-vous, c'est encore le vrai, car c'est la morale. Entendez-vous la morale qui sauve, celle qui fait les élus? Au point de vue de la religion, il n'y en a point d'autre. Dans ce cas, il n'y a point de limite, point d'intervalle

entre la religion et la morale. Elles sont si organiquement unies qu'on ne prend point l'une sans l'autre. Vous ne pourriez adopter la vraie morale sans adopter la vraie religion. Mais puisque vous prenez l'une sans l'autre, la morale sans la religion, ou puisque, ce qui revient au même, vous prenez la religion à cause de la morale, il est clair que vous n'avez pas en vue, sous le rapport même de la morale, la vérité absolue, mais seulement la vérité relative; c'est, nous le répétons, descendre du ciel en terre.

C'est descendre plus bas. Car, de deux choses l'une : ou l'on croit à la vérité de la religion qui produit cette bonne morale, ou l'on n'y croit pas. Si l'on y croit, nous avons vu qu'on ne saurait mieux faire que de laisser se développer en liberté un élément qui vit de liberté, et que la moindre et la plus indirecte contrainte altère et corrompt. Si l'on n'y croit pas, il s'ensuit qu'on cultive une erreur dans l'intérêt de la vérité. On avilit les esprits pour élever les cœurs. Je puis demander en quoi consiste et ce que vaut une morale qu'on croit pouvoir tirer d'une source suspecte et impure. Je comprends très bien qu'on puisse demander à la nature humaine, au sens moral, aux habitudes de la sociabilité (choses vraies, choses du moins auxquelles on a foi), une morale plus ou moins élevée; mais celle que sciemment, volontairement, on extrait d'une superstition que l'on dédaigne ou d'une imposture que l'on déteste, doit être infiniment au-dessous de celle qu'un peuple se ferait à lui-même indépendamment de toute religion positive. Je puis

demander encore dans quel esprit sera protégée une religion dans laquelle on ne voit qu'un instrument de moralité humaine, et un moyen de dompter les natures trop volontaires, une religion à laquelle on fait profession de ne pas croire, à laquelle, du moins, on ne fait pas profession de croire. Ce point de vue est tellement contraire à la conscience publique, qu'on n'oserait jamais l'avouer, à moins de le transformer en l'avouant; je m'explique : à moins de dire : ce n'est pas telle ou telle religion que nous protégeons ou que nous adoptons; c'est la religion en général, par conséquent ce sont toutes les religions qui ne sont pas décidément immorales. Alors on est dans le vrai; mais alors il faut étendre sa protection à tous les cultes. Que si on la borne à un seul, ou si du moins on le privilégie, on n'osera pas, on ne pourra pas dire au peuple que c'est pour autre chose que pour sa vérité; cette considération est bonne à alléguer entre philosophes ou entre politiques; mais l'exprimer publiquement, ce serait nous contredire aux yeux de tous, ce serait déshonorer l'objet de notre protection. Mais, quoi qu'il en soit, c'est-à-dire soit qu'on parle ou qu'on se taise, je demande encore quel genre de protection peut attendre une religion adoptée, non comme vraie, mais comme utile.

Il est impossible qu'à ce point de vue on sache de quelle manière, en vertu de quels principes le christianisme engendre une morale supérieure à toutes les autres; car, si on le savait, on connaîtrait le christianisme à fond, et on le tiendrait pour vrai. On n'en

acceptera, par conséquent, que ce qu'il a de plus superficiel, de moins caractéristique, ce qu'il tient en commun avec les autres religions. Ce qu'il a d'excellent, ce qui fait qu'il est le christianisme et non point autre chose, ce que saint Paul a franchement appelé la folie de la prédication, ne sera pas directement et pour soi, l'objet de l'affection de ces philosophes et de ces hommes d'État; toutefois, comme ces choses font saillie dans le christianisme, et sont, par lui, présentées en première ligne à la foi des peuples, on ne les effacera pas de la religion publique, on ne les arrachera pas du culte comme des excroissances malheureuses; on les laissera nommer, figurer, supposer. Mais comme on n'en conçoit pas l'importance dans le système; comme on ne sait pas voir que cette morale si claire tient à ces mystères si profonds; comme ces mystères, dès qu'ils sont présentés en face, considérés avec attention, remuent l'homme jusque dans son dernier fond, et, avec l'homme quelquefois, la société tout entière; comme ils créent un intérêt qui fait pâlir tous les autres intérêts, une vie qui domine, presse, enveloppe toutes les vies, et comme rien n'alarme plus la politique qu'une vie qui coule dans un lit qu'elle s'est creusé à elle-même, il y a si loin de ces effets à cette morale usuelle et terrestre que l'État avait en vue, qu'il sera fort tenté de réprimer la cause pour réprimer les effets, et de faire suivre à la religion, de gré ou de force, l'ornière tracée d'avance par une politique mondaine.

Par cela même, et par cela seul que l'État n'a voulu

de la religion que sa morale, il ne voudra pas le libre développement du principe de cette morale. Pour accepter tous les fruits et toutes les conséquences du christianisme, il faut croire au christianisme, et l'avoir reçu, non comme utile, mais comme vrai. Hors de cette condition, la protection de l'État ne sera, suivant les temps et les lieux, qu'une surveillance sévère ou qu'une tutelle sans intelligence et sans amour. Et comment en serait-il autrement? Le christianisme n'est-il pas essentiellement une folie, ou, si l'on veut dire la même chose en d'autres termes, une sagesse, non de ce monde, ni des princes de ce monde qui vont être anéantis, un signe auquel on contredira, un scandale aux Juifs et une folie aux Grecs? C'est sous ces traits qu'il est uniformément présenté et par son divin fondateur et par ses apôtres. Ce caractère lui est essentiel, et doit durer autant que lui.

Ce n'est pas ici le lieu de développer tout le système du christianisme, et de prouver que la religion qui se proposait la restauration de l'humanité déchue ne pouvait se présenter à l'homme déchu que comme une insigne folie. Car, si l'homme n'était pas tombé, aucune révélation nouvelle n'était nécessaire, et s'il était tombé, le lui dire était porter à son orgueil un coup que rien ne le préparait à recevoir. S'il pouvait n'être pas scandalisé d'une semblable déclaration, il faudrait qu'il fût à la fois déchu et non déchu : déchu pour accepter cette sentence, non déchu pour en sentir la vérité. Il fallait bien qu'elle pénétrât dans sa

conscience, et qu'elle prît à ses yeux un caractère d'évidence irrésistible; mais la première rencontre de cette vérité, et surtout la proclamation du remède offert par la miséricorde au péché, révoltent à la fois l'orgueil de l'homme naturel et sa raison. Et même il était inévitable qu'à mesure que les progrès des arts et de la civilisation augmenteraient cet orgueil et donneraient à cette raison plus de confiance en elle-même, le message de miséricorde parût plus étrange, et tout l'Évangile plus empreint du sceau de la folie. Il en a toujours été ainsi; mais dans le principe même du scandale se trouve le secret de la victoire; l'Évangile attire par ce qui révolte; il est puissant par sa folie même; et ce qui le fait durer depuis dix-huit siècles, ce qui, à chaque génération, renouvelle sa jeunesse comme celle de l'aigle, ce n'est pas, croyez-le bien, ce qu'on appelle la beauté de sa morale, ce sont les choses mêmes que le monde taxe de folie, ce sont les doctrines du péché originel, de la rédemption et de la grâce; ce sont ces choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, qui n'étaient point montées au cœur de l'homme, mais que le Seigneur a préparées à ceux qui l'aiment.

Il faut, quand la grâce de Dieu a ouvert un cœur pour lui faire comprendre le mystère évangélique, il faut que ce cœur finisse par trouver l'Évangile divinement raisonnable; mais, avant ce moment où l'homme reçoit de nouveaux yeux et un nouvel être, j'aime mieux que l'Évangile soit pris pour une folie que pour une sagesse. Au point de vue de l'homme natu-

rel, le premier de ces jugements, comparativement au second, est juste et a quelque profondeur. Rien de plus déraisonnable, je dirais volontiers rien de plus injurieux, dans ce point de vue, que d'appeler l'Évangile raisonnable. Il ne peut paraître tel qu'au regard le plus superficiel et le plus trompé. C'est sa folie qui doit frapper tout d'abord l'homme dont l'esprit est juste et le cœur irrégénéré.

Cette doctrine, qui heurte de front toutes les doctrines des sages (1 Cor., III, 20), cette doctrine qui proclame (1 Cor., III, 18) que, si quelqu'un pense être sage dans ce monde, il doit devenir fou pour devenir sage; cette doctrine ne saurait, à son état de pureté, être la doctrine de l'État. Cette folie sera toujours la sagesse du petit nombre; et quand elle deviendrait peu à peu celle du grand nombre, c'est toujours individu à individu qu'elle aurait gagné la multitude; et l'État, comme État, n'acceptera pas l'étrange condition de devenir fou pour devenir sage (1). Aussi est-il exact de dire que nulle part et jamais l'État n'a épousé la religion chrétienne, mais son ombre et son fantôme. Il n'a jamais pu l'épouser que dépouillée de ses caractères essentiels, privée de sa vie propre, ou, du moins, sous la réserve tacite qu'elle ne donnerait point un libre essor à sa vie, et qu'elle la renfermerait dans certaines limites. Le christianisme n'a pu devenir religion d'État qu'à condition

(1) Nous présentons l'argument sous une autre forme en disant que le gouvernement, qui est censé représenter la majorité, deviendrait, dans la supposition qui nous occupe, le représentant de la minorité.

d'être sage, de n'être pas fou, c'est-à-dire de n'être pas ce qu'il est. Et partout où, se ressaisissant de sa nature et revendiquant son héritage, il a franchement arboré cette folie qui doit le caractériser éternellement, l'État a cessé de le reconnaître et de le protéger, et n'a pas eu de repos qu'il ne l'ait ou ramené à l'ordre ou rejeté de son sein.

Il y a d'autres incompatibilités qui tiennent à celle-là. L'État, fondé, quelque idéal qu'on s'en fasse d'ailleurs, dans des vues de conservation et de prospérité temporelle, n'a jamais pu songer sérieusement à attacher sa destinée à celle du christianisme, dont la vie n'est qu'un péril sans cesse renaissant, une perpétuelle agonie, et qui se reconnaît à peine lorsqu'il cesse de combattre et de souffrir. Il est vrai qu'il s'est répandu, sur la religion de Jésus-Christ, de tout autres idées. Du même fonds d'erreur dont on la juge raisonnable, on juge qu'elle est appelée au calme et à la sécurité. Mais si la folie est son caractère, le calme ne saurait être son partage. Jésus-Christ, la mansuétude et l'indulgence même, Jésus-Christ, qui a si tendrement sympathisé avec tous les besoins de la nature humaine, a pourtant déclaré qu'il apportait dans le monde l'épée et non la paix. Cette épée, qui s'essaya d'abord sur le cœur de celle que tous les âges appelleront bienheureuse, a dès lors transpercé bien d'autres cœurs. De son double tranchant, rejaillissant tour à tour de la gauche sur la droite, et de la droite sur la gauche, elle a blessé les croyants et les incrédules, et vengé sur les uns les blessures des autres.

« Épée de l'Éternel, ne rentreras-tu point dans le « fourreau? » Les siècles, l'un après l'autre, ont répondu sans varier à la douloureuse exclamation du prophète. Non, l'épée ne rentrera point dans le fourreau! Le héros divin, qui brandit depuis dix-huit siècles parmi les hommes le glaive enflammé de la parole, a commencé par jeter loin de lui le fourreau du glaive. Cette pointe acérée, dont les blessures sont des bienfaits, et qui donne, avec d'ineffables douleurs, non la mort, mais la vie, cherche sans cesse, et dans chaque homme, la dernière division de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles. Telle est la condition du christianisme; semblable en tout point à son divin fondateur, il est venu vers *les siens*, mais *les siens* ne l'ont point reconnu; sa pure lumière lutte incessamment contre des ténèbres; de qui ne l'adore point il est nécessairement haï, et quiconque l'adore doit à son tour être haï, et « achever d'endurer en « son corps le reste des afflictions de Christ pour son « corps, qui est l'Église. » Quel rapport y a-t-il, je le demande, entre une telle institution et celle de l'État? Que penser d'une telle union, sinon qu'elle sera, dans les temps de vie de l'Église, un divorce journellement renouvelé et perpétuellement senti, et qu'elle n'aura les apparences d'un mariage paisible que dans les temps de sommeil et d'engourdissement du principe chrétien?

Qu'on juge, par un dernier trait, si la religion évangélique est propre à devenir religion d'État. « Quand je suis faible, je suis fort, » disait saint Paul.

Cette devise du chrétien est la devise du christianisme. C'est quand il est faible qu'il est fort. Son principe, sa vie, c'est la foi; c'est la confiance dans la puissance invisible de la vérité, dans l'assistance invisible de l'Esprit. Semblable au Dieu qui le créa, il est lui-même créateur; il tire « ce qui paraît de « ce qui ne paraissait point, » de ce qui n'était point; il fait sortir d'une pensée un monde, et se refuse à faire sortir d'un monde une pensée. Il répugne à tout établissement trop assuré, trop humainement solide; le précaire lui plaît; l'incertitude est sa force : c'est que tout ce qui lui fait une marche trop facile et un avenir trop transparent et trop clair, a pour suite nécessaire de déplacer sa confiance, et, par là même, d'altérer son principe. Ce que les hommes appelleraient imprudence, c'est bien souvent sa prudence à lui, par la même raison que ce qu'ils appellent folie est sa sagesse. Il vit de ce qui fait mourir les œuvres humaines, l'anxiété, l'ignorance de l'avenir, la témérité. Au moins est-il vrai que sa prudence, car il en a une, n'a rien de commun avec la prudence mondaine; et que la politique du christianisme cesse d'être chrétienne dès qu'elle cesse de paraître étrange et absurde aux hommes du monde. Peut-il, après tout cela, peut-il convenir au christianisme de s'appuyer sur la plus solide des choses humaines, sur l'établissement terrestre où tous les établissements terrestres sont contenus et trouvent leurs conditions de durée, je veux dire sur l'État? Lui convient-il de s'appuyer sur l'autorité de l'État, de se faire inscrire au budget

de l'État, et de participer à la puissance coactive et coërcitive de l'État? Cette association n'est-elle pas contre nature? Cette union n'est-elle pas adultère (1)?

On dira : Mais le christianisme n'est-il pas humain, parfaitement humain? Sans doute, car s'il n'était pas humain, il ne serait pas vrai. Mais si ceux qui font cette objection savaient ce qu'elle emporte, ils ne la feraient pas. Ceux qui auraient compris la parfaite humanité de l'Évangile ne songeraient pas à la mettre en opposition avec ce caractère de folie que nous avons signalé; ils abonderaient dans notre sens; ils conviendraient que les choses sont d'accord, et que la folie de l'Évangile se proportionne à son humanité. L'Évangile est humain; qu'est-ce à dire? qu'il compatit, qu'il connive aux inclinations de notre nature déchue? Non, mais qu'il répond à tous nos vrais besoins, qu'il rétablit l'unité dans l'homme, et l'unité entre l'homme et la vie. Sous ce rapport il est plus humain que l'homme, il est humain à l'opposite de nos travers et de nos vices, qui ne le sont pas. Car, il ne faut pas l'oublier, en nous séparant de Dieu par le péché, nous nous sommes séparés de nous-mêmes, de notre vraie nature, de notre vrai *moi;* en nous réunissant à Dieu, nous nous retrouvons nous-mêmes; et bien longtemps avant de nous retrouver, nous sentons que nous sommes perdus pour nous-mêmes, que nous avons cessé de nous appartenir. Le christianisme,

(1) C'est l'adultère de l'humilité avec l'orgueil, de la foi avec l'incrédulité. Un écrivain a défini la religion d'État : « *Mulus ex asinâ Christi et equo Apoca-* « *lypseos ortus.* »

en s'approchant de nous, se dirige vers les parties saines de notre nature, et s'unirait à elles si, entre lui et cet homme vrai, il ne trouvait l'homme faux, l'homme de péché. C'est cet homme qui s'oppose à lui; c'est à cet homme qu'il apparaît comme une folie; c'est cet homme qui ne le comprend pas et qui le calomnie; c'est cet homme, c'est-à-dire, c'est le monde, c'est la société, c'est la raison, c'est la philosophie, c'est la chair, ce sont toutes les puissances du siècle présent, qu'il doit abattre et fouler aux pieds pour arriver à cet homme nouveau qui est bien l'homme ancien, à cet homme spirituel qui est bien l'homme naturel, à cet homme extraordinaire qui est l'homme vrai. Voilà dans quel sens le christianisme est humain; tout le monde en a plus ou moins le sentiment; chacun comprendrait aisément que le christianisme, sans en rien retrancher, pût convenir à tout autre qu'à lui; mais comme, en même temps, chacun pour son compte le repousse, il s'ensuit qu'il est repoussé de tout le monde, et que la plus humaine des vérités est traitée comme la moins humaine des erreurs.

On peut juger, d'après ce qui précède, dans quel esprit la religion sera protégée par l'État, quand elle sera adoptée pour l'amour de sa morale. Si c'était vraiment *sa* morale, ce serait tout; mais comme, au fond, ce n'est pas *sa* morale, morale marquée au même coin que le dogme, morale empreinte du même caractère de sainte folie, mais une morale humaine et terrestre, on sent que cette adoption du christia-

nisme sera non-seulement superficielle, mais pleine d'antipathie pour l'arbre même dont on prétend recueillir les fruits. C'est revenir, sous une apparence plus honnête, à la religion politique des Romains, amusement de la multitude, instrument du pouvoir, mais avec cette différence que les forts ne daignaient point haïr la superstition des faibles, de si grossières erreurs ne donnant point de prise à la haine; au lieu qu'à l'égard du christianisme le mépris est impossible, et que, si on ne l'aime pas, il faut bien le haïr.

Que dis-je? c'est quelquefois cette haine elle-même qui le recommande à la protection de l'État! Que parlons-nous de la morale du christianisme, et de l'intérêt de la société à s'assurer cette morale? Cela est fort bon à dire, et on le dira longtemps encore. Mais tous ceux qui le disent ne sont pas sincères. Il y a une meilleure raison. On a découvert que cette plante ne s'extirpait point. Le christianisme est la forme la plus parfaite d'une des faiblesses humaines. Notre soif d'infini, d'émotions intimes, notre dégoût de la vie, notre crainte de la mort, ne trouveront jamais, pense-t-on, une expression plus parfaite ni un palliatif plus heureux. C'est une soupape ouverte à ces vapeurs mélancoliques qu'exhale, à certaines époques de la vie, une âme ardente ou fatiguée. On ne peut la fermer brusquement sans faire éclater le vase d'où la vapeur s'exhale. L'âme humaine a besoin d'une faiblesse qui la console; à défaut de celle-ci, elle en chercherait une autre; laissons-lui sa chimère. Des persécutions sont un contre-sens, nous l'avons

éprouvé; nous ne pouvons pas non plus laisser en pleine liberté un fluide si expansif et si subtil; mais entre la persécution et la tolérance il y a un moyen terme admirable : protégeons ce que nous ne pouvons détruire. Protéger, c'est la forme la plus honnête et la plus sûre de la contrainte. Nous n'étouffons pas cette force que rien ne saurait étouffer; mais nous la comprimons; nous ne détruisons pas le principe de cette vie, mais nous l'assoupissons; nous l'endormons peu à peu dans l'aise et dans la sécurité. Ce christianisme, qui ne touche la terre d'un pied dédaigneux que pour s'élancer plus haut, sachons l'enraciner à la terre; faisons-le, en l'honorant, esclave de la glèbe; rendons-lui des hommages qu'il nous payera de sa liberté; opposons, en un mot, à *la* religion *une* religion; c'est le vrai moyen de créer au sentiment religieux une température médiocre et uniforme, la seule qui convienne à la santé de l'État, et au-dessous de laquelle, nous devons bien en convenir, la religion des peuples ne descendra jamais.

Et voilà précisément, ô amis du christianisme, voilà le piége le plus perfide que pût vous tendre l'ennemi de votre cause; voilà la plus dangereuse des persécutions. Je crains moins pour l'Évangile celle du glaive, qui, dans les temps où le christianisme s'engourdit, s'en va, au fond des cœurs, chercher et réveiller la vie. Épreuve périlleuse, sans doute, et que la foi ne doit jamais ni invoquer ni provoquer; le christianisme a bien assez, pour l'ordinaire, de cette opposition qu'il trouve dans les cœurs, et de ce décret perpétuel de

proscription que l'opinion mondaine fait peser sur lui. Mais si jamais le grand adversaire de la vérité s'applaudit intérieurement de son habileté, ce fut lorsqu'il eut inventé cette nouvelle forme de persécution que les hommes appellent protection. D'un même coup, substituer la vue à la foi, endormir la vigilance, créer la fiction d'une religion collective, enfermer la liberté dans un invincible réseau, qui, toujours la retenant captive, ne se fait sentir qu'à la dernière extrémité; en un mot, séparer insensiblement le christianisme des sources où il puise et renouvelle sa vie, c'est un trait de génie digne de celui en qui réside le génie du mal. Et quelle pitié de voir la piété même courir au-devant de ce nouvel esclavage, tendre les mains à ces chaînes dorées, et s'applaudir, ô déplorable illusion! d'avoir fait roi du monde Celui qui se soustrayait par la fuite aux hommages du monde, Celui qui faisait consister sa royauté à rendre témoignage à la vérité (Jean, XVIII), et qui déclara solennellement et de tant de manières que son règne n'était point d'ici-bas! Hommes pieux, hommes fidèles! secouez ce sommeil qui vous berce dans des rêves funestes, ouvrez enfin les yeux; ne soyez pas du parti de votre ennemi; reconnaissez que votre adhésion à ce système corrupteur est une suggestion de la chair; rejetez loin de vous de vaines garanties; préférez un état précaire, préférez tous les périls à cette sécurité fatale : c'est la sûreté qui fait votre danger, c'est le danger qui fait votre sûreté. Tout est fictif, tout est faux dans le système auquel

vous vous êtes rattachés; il nie le caractère exclusivement individuel de la religion; il affirme ce que vous ne pouvez pas croire : l'existence d'un peuple chrétien, d'un État chrétien, d'un monde chrétien; il atteint dans le vif la substance de votre foi; il contredit l'Évangile, il donne un démenti à Jésus-Christ. Est-il possible que vous ayez été si longtemps à reconnaître d'aussi évidentes vérités, et que le vrai dessein de votre grand ennemi ne se révèle pas encore à vous dans la manière dont les puissances du monde le comprennent et l'exécutent? Vous dites : qu'importe un système? nous avons individuellement la mesure de liberté qu'il nous faut; nous avons pu jusqu'ici croire, prier, agir selon notre conscience; nous pouvons encore, sous ce régime, rencontrer et presser une main fraternelle; nous y trouvons encore la communion des saints. Pieux égoïsme que nous ne pouvons assez déplorer! Étrange contradiction d'une foi qui, faisant trop peu de compte de l'individualité, est en même temps trop peu sociale! Erreur d'un christianisme trop intérieur, qui regarde comme une mondanité de s'enquérir des formes et des conditions extérieures de la vie, jusqu'à ce que le vice de ces formes, en l'atteignant lui-même, se soit enfin révélé! Oh! comme les ennemis de la religion doivent rire intérieurement et entre eux de voir les hommes de foi, dupes d'un respect hypocrite, accepter pour la religion un rang qui la compromet et des hommages qui l'enchaînent (1)!

(1) Voir la Note V de l'*Appendice*.

Nous nous sommes borné à demander à l'Évangile des témoignages indirects ; il ne peut en donner d'autres, ni à nous ni à nos adversaires ; car sur la question qui nous occupe, il a gardé le silence. C'est parmi les arguments de cet ordre qu'il faut ranger celui que l'on emprunte, contre nous, aux paroles de saint Paul sur la divine institution du gouvernement. « Toute puissance, dit-on, est établie de Dieu ; » nous le croyons aussi, et cette vérité sans doute a des conséquences; mais quelles sont-elles? Voilà la question. Est-ce à dire qu'on ne devra jamais résister à ces puissances établies de Dieu? L'Évangile dit le contraire, et les apôtres ont résisté. La famille aussi est d'institution divine, la puissance paternelle est établie de Dieu : elle a des bornes pourtant. Nous disons, nous, que la distinction entre le spirituel et le temporel marque les limites de la compétence de l'État ; le spirituel est son *nec plus ultrà*. Là, comme sur les frontières d'un État limitrophe, un autre étendard déroule ses plis. Est-il quelque autre limite plus précise ? ou veut-on dire qu'il n'en est point? car toutes les autres sont vagues et incertaines. On nous dit qu'il est impossible qu'une institution divine n'ait que des attributions matérielles. C'est d'abord ce qu'il faudrait prouver. L'instinct des animaux, cette espèce de gouvernement intérieur, tout matériel, tout de conservation, n'est-il pas divin? Mais en admettant que le gouvernement ait des attributions morales, n'y a-t-il point de ligne de démarcation entre ces at-

tributions et le domaine de la conscience religieuse (1)?

Nous laissons les doctes décider entre eux si la morale sociale peut avoir une base rationnelle qui ne soit pas la religion; si, sans la religion, la morale peut être parfaite; si, la sanction religieuse lui manquant, elle peut être conséquente et incorruptible. Elle existe, elle est reconnue; la conscience publique en proclame, en défend les maximes : elle a le double sceau de la nécessité et de l'évidence. L'homme d'État peut sentir l'importance de la religion pour la morale; mais en même temps il sentira, d'une part, qu'il n'a pas mission pour prêcher une religion (et c'est la prêcher que la protéger), et, d'un autre côté, que cette religion lui rendra d'autant plus de services qu'il ne lui en demandera point. Je parle du christianisme, je parle de l'Évangile éternel, je parle de la seule *religion*, je parle d'une doctrine propre à l'homme comme si elle était née dans son sein, je parle d'une vérité désormais incorporée à l'humanité.

(1) Nous avons lu avec une attention respectueuse les observations de M. Stahl, et nous sommes obligé, même après les avoir lues, de dire encore que, quelle que soit la base spéculative et l'origine première des idées morales, l'État n'a nulle vocation à remonter jusque-là. Aussi longtemps que l'État sera contraint de distinguer le délit du péché, nous dirons qu'il y a une distinction à faire entre la morale religieuse et la morale sociale. M. Rothe ne veut pas qu'on distingue le délit du péché; aussi arrive-t-il d'un seul pas à l'annihilation de l'Eglise; nous croyons n'être pas moins conséquent que M. Rothe lorsque, distinguant le délit du péché, nous concluons à la complète séparation de l'Église et de l'État et à la distinction entre la morale religieuse et la morale sociale, en d'autres termes, entre la religion et la morale.

CHAPITRE VI.

AUTRES OBJECTIONS THÉORIQUES.

C'est ici le lieu de donner audience à une objection que nous ne pouvons ni ne voulons éconduire Nous retrouvons, nous dira-t-on, dans un cercle plus étroit ce que nous n'avons pas voulu rencontrer dans une sphère plus vaste. Si l'on a pu dire que l'État est la famille en grand, ne peut-on pas dire que la famille est un État en petit? La position de l'individu vis-à-vis de la famille n'est-elle pas précisément la même que vis-à-vis de l'État? La famille religieuse n'est-elle pas, à sa manière, une *église établie?* et peut-on voir une différence essentielle entre l'église de famille et l'église d'État?

Je suppose qu'il en soit ainsi. Dans ce cas, il faudra choisir. Car s'il y avait, dans l'église de famille, un inconvénient religieux identique à celui que j'ai signalé dans l'église d'État, au moins ne dois-je pas vouloir que l'inconvénient soit multiplié par un autre de même nature, en telle sorte que j'aie, s'il est permis de parler ainsi, le *carré* du mal que j'ai voulu éviter. Dominé, restreint dans ma spontanéité reli-

gieuse par la famille, il ne faut pas que la famille elle-même le soit par cette autre famille qu'on appelle l'État. Or, je ne saurais hésiter. Celui de qui je reçois, dans la famille, une détermination religieuse, c'est mon père; c'est un homme; c'est un être qui peut avoir une religion, tandis que l'État n'en a point. Cet être est déjà investi par la nature, par la nécessité, par les lois elles-mêmes (qui n'ont fait, en cela, que reconnaître la nécessité et la nature), il est, dis-je, investi d'une autorité que nul ne peut lui disputer, que rien même ne peut limiter, si ce n'est un abus criminel bien constaté. Vous aurez beau alléguer, beau dire, il est père; et toutes les fois qu'il voudra exercer de l'influence, il sera plus fort que vous. Vous ne pouvez empêcher qu'il ne donne à ses enfants ses opinions, ses maximes, sa philosophie, s'il a une philosophie : à quel titre l'empêcheriez-vous de leur donner sa religion? Il faut donc que vous le laissiez faire, ou que vous lui donniez une religion : or, vous ne pouvez lui donner ce que vous n'avez pas.

J'ai dit que le chef de la famille a une religion : première circonstance toute en sa faveur; mais de plus l'enfant qu'il élève ne sera pas éternellement sous sa tutelle; il deviendra majeur : dans l'église de l'État, on ne l'est jamais. Elle nous traite toujours en mineurs. Qu'on ne se récrie pas; ce n'est point par tel ou tel acte particulier qu'elle déclare et fait sentir sa tutelle, et il est vrai que, dans le détail, dans le moment donné, nous pouvons nous croire majeurs.

non, c'est en affectant une fois pour toutes une compétence et un discernement qu'elle n'a pas ; c'est en consacrant par un ensemble de faits, et par son existence même, qu'elle a qualité pour croire, et qualité pour privilégier une croyance. Sous l'empire de ce principe, nous vivons et nous mourons mineurs. Il n'en est pas de même dans la famille ; et si l'on admet, au lieu de l'église d'État, l'église de famille, il y aura une époque d'émancipation (1). Il est entendu, à beaucoup d'égards, que nos parents choisissent pour nous jusqu'à ce que nous puissions choisir nous-mêmes : leur tutelle, plus étroite sans doute que celle de l'État, a un terme que celle de l'État n'a point. Sous ce rapport encore, l'église de famille a l'avantage sur l'église d'État. Le père n'exerce que pour un temps une autorité religieuse à laquelle il a, tout au moins, une aptitude qui manque à l'État, puisqu'il est capable de religion.

L'État ne peut concurremment avec la famille exercer cette attribution ; car, dans ce cas, il faudrait qu'il en exerçât beaucoup d'autres, et il se trouverait que la famille, sous tous les rapports spirituels, n'est qu'un hors-d'œuvre dans l'État. On sait, par l'histoire, ce que c'est que ces sociétés politiques où la république a supplanté la famille : en désertant ces traditions, nous les avons jugées. Or, « tout peut se

(1) Cette émancipation n'est point tardive, et précède même de beaucoup l'émancipation civile. L'époque à laquelle l'Église reçoit par la communion un jeune chrétien au nombre de ses membres est celle de la majorité religieuse. De ce moment, il correspond directement à Dieu, quoique peut-être il ne corresponde pas directement à l'État.

« *soutenir*, excepté l'inconséquence. » (Mirabeau.) On peut donc soutenir l'absorption de la famille dans l'État, pourvu qu'on fasse tout correspondre à cette idée. Mais dans des pays où la paternité de l'État est vivement niée, où sa tutelle est récusée en des matières qui ne touchent ni à la dignité ni à l'intégrité de la nature humaine, il serait étrange de l'accepter en matière de religion, de respecter la famille dans l'accessoire et de la nier dans l'essentiel, de transporter le foyer domestique dans la place publique, ou du moins d'enlever à ce foyer ses flammes et de ne lui laisser que des cendres. Que ceux qui l'entendent ainsi ne fassent qu'un faisceau de toutes les libertés, et que, chargés de ce butin, ils remontent le fleuve des âges pour s'arrêter dans le despotisme de Lacédémone ; mais que ceux pour qui l'État est, avant tout, l'asile et le port franc de toutes les libertés, la condition de tous les développements, repoussent un système qui dans la liberté de la famille atteint celle de l'individu (1) !

(1) Il se peut que nos lecteurs se soient attendus à nous voir discuter l'opinion qui fait de l'État une extension de la famille, et qui confère, par là même, au gouvernement les attributions de la paternité. Nous avons donné la préférence à l'objection ou à la formule que nos adversaires eux-mêmes préfèrent, et qui se résume en ce peu de mots : l'État, c'est l'homme. Discuter l'une, c'était discuter l'autre. Nous ne dirons ici que quelques mots du système de la paternité. Il a pu être invoqué, il l'est encore par des hommes à qui la justice et la liberté sont, pour le moins, aussi chères qu'à nous; mais il n'en est pas moins vrai que les plus grands ennemis de la liberté, et par conséquent de la justice, l'ont également réclamé; il n'en est pas moins vrai que c'est du nom de pouvoir paternel que la monarchie absolue est décorée par ses défenseurs; et ce qu'il y a de malheureux, c'est qu'ici les amis du despotisme ont raison contre ceux qui veulent tout à la fois la liberté et le pouvoir paternel. On ne modère point un principe; il exige, à la rigueur, tout ce qui lui est dû : il n'y a jamais manqué. Les despotes de l'Orient étaient des rois paternels; la monarchie, à la défense de laquelle M. de Bonald a

Ceux qui reprochent à notre système de faire du gouvernement civil le gérant responsable d'une société d'actionnaires, ou une simple institution de police, devraient bien d'abord nous faire leur profession de foi sur les deux domaines respectifs du pouvoir et de la liberté. Si la doctrine du pouvoir paternel les compte parmi ses sectateurs, nous les comprenons, et nous n'avons à discuter avec eux que leur base même, savoir la doctrine du pouvoir paternel. Mais quant à ceux qui ont démoli pièce à pièce l'ancien établissement politique, ceux qui ont fait de la société une confédération d'égoïsmes, et du gouvernement la limite de tous contre tous ou la personnification de l'égoïsme universel, de quoi se plaignent-ils? Nous n'agissons pas dans leur esprit, mais nous agissons dans leur sens. Ils ne peuvent pas vouloir, ces puritains de la liberté, que ce qui peut se diviser demeure indivis, et qu'on laisse dans le fonds commun, c'est-à-dire entre les mains du gouvernement, ce que chaque membre de la société pourrait admi-

consacré cinquante années de sa vie, est une famille. La philosophie du gouvernement absolu est là, ne peut être que là; et, réciproquement, l'idée de paternité est grosse du gouvernement absolu. On remarquera peut-être que la monarchie absolue a dû partout compter et partager avec le sacerdoce. Hélas, oui! et cette nécessité ne fut autre chose, quoi qu'il en semble, qu'une réaction *telle quelle* contre le despotisme; l'humanité a quelquefois le malheur de n'avoir à opposer à une tyrannie qu'une autre tyrannie. Le despote, quand il le peut, se met à la tête de cette nouvelle tyrannie; il est même des pays chez qui le chef politique fut d'abord le chef de la religion, laquelle de son côté avait peut-être été la cause efficiente ou le germe de la nation; mais là même la distinction ne tarde pas à s'effectuer, et deux puissances se trouvent en présence, dont chacune veut être absolue. Le peuple, alors, ou la *famille*, a l'avantage d'avoir deux pères, dont chacun prétend bien être le véritable.

nistrer par lui-même ; car c'est là, si je ne me trompe, l'esprit de la démocratie rigide!

Il faut donc que les auteurs de l'objection prennent soin, avant tout, d'être d'accord avec eux-mêmes. Mais, pour nous, sans nous soucier à qui nous répondons, nous devons dire que les gens qui s'affligent à la pensée d'un établissement politique où la religion n'a pas de rôle visible, auraient dû se scandaliser de la voir hypocritement alléguée, dérisoirement invoquée par des corps dont les membres la désavouaient en secret et même en public. Nous dirons, après cela, que les institutions ne peuvent, en cette matière, répondre que d'une chose, la liberté, mais qu'en deçà de cette limite le sentiment général, les mœurs, les souvenirs, les émotions disposent d'un espace que nous ne pouvons ni leur refuser ni leur mesurer. Nous ne prétendons pas opposer une fin de non-recevoir à l'instinct des masses et à l'inspiration du moment. Ce qui sera libre et spontané sera vrai. Le pays du monde où l'union de l'Église avec l'État doit paraître le plus intime est précisément celui dont la loi fondamentale exclut toute solidarité entre les deux institutions. Il est vrai que l'intervention de la religion, comme pensée et comme rite, dans les actes solennels de la république américaine, peut s'expliquer par la tradition; la religion avait créé ces provinces qui ont formé plus tard un faisceau d'États, et aucune de ces provinces ne l'avait complétement oublié; mais, quoi qu'il en soit, la confédération, en se refusant toute compétence, n'a pas comprimé l'essor

des sentiments généraux; ils ont bien su ou conserver, ou se donner une forme; il n'était pas possible qu'ils ne la trouvassent point; ils la trouveront partout où ils auront de l'unanimité et de l'intensité; et si, comme nous le pensons, l'indépendance réciproque de l'Église et de l'État est le système le plus favorable au développement et à la propagation des croyances religieuses, nulle part l'État ne paraîtra moins athée que dans les pays où il n'y aura pas constitutionnellement une religion. Du reste, nous ne cherchons pas à calculer quelle sera, dans ce système, l'expansion du sentiment religieux; il faut lui laisser prendre son cours et remplir sa carrière, en approuvant d'avance tout ce qui se fera sous l'empire et dans les conditions d'une entière liberté.

Plusieurs allèguent contre la séparation l'universalité, l'antiquité immémoriale du système opposé. Partout et en tout temps l'Église, ou l'institution quelconque à laquelle, de nos jours, correspond l'Église, a été étroitement unie à l'État. Nulle part, depuis que le monde existe, on n'a conçu autrement la situation respective, je ne dis pas de ces deux sociétés, car on ne se représentait pas l'Église et l'État comme deux sociétés, mais de ces deux ordres de faits dans une même société. De là cet axiome répandu dans toute l'antiquité : Qu'il est aussi aisé de fonder une république sur une autre base que la religion, que de bâtir une ville dans l'air.

« Ainsi, nous dit-on, quand vous proposez la sépa-

« ration de l'Église et de l'État, vous vous inscrivez « en faux contre l'opinion et la pratique du genre « humain tout entier. »

Nous y sommes accoutumés. En acceptant l'Évangile, qui s'est lui-même inscrit en faux contre le genre humain, nous nous sommes faits solidaires de ses protestations. Ayant osé le plus, nous pouvons oser le moins. Comme lui, nous pouvons rompre en visière à l'antiquité. Il est paradoxal, nous le sommes avec lui, nous le sommes avec tous ceux qui professent de croire en lui. Il renferme tant d'opinions étranges au point de vue de l'homme naturel! quoi d'étonnant s'il renfermait celle-là encore?

La séparation que nous proposons n'est pas apparemment plus étrange que le dogme de la Rédemption.

Au reste, l'objection que nous venons de rencontrer n'est pas sans danger pour ceux qui nous l'adressent. Nous aimons mieux, après tout, nous faire solidaires de tout l'Évangile que de cette opinion. Ceux qui nous la présentent n'ont pas pu l'accepter sous bénéfice d'inventaire. Ils savent, aussi bien que nous, à quel prix se consomma, dans les anciens temps, l'union qu'ils préconisent. Ils en connaissent le principe, qui fut la fraude, et les effets, qui furent l'oppression et la tyrannie. Nous ne leur apprendrons pas que le vrai nom de cette association, c'est la ligue du despotisme avec la superstition, et que, pour oser la proposer à notre admiration, il faut la séparer de son principe et de ses effets, et supprimer toute son histoire.

Sur quel terrain d'ailleurs nous place-t-on? A quel principe rattache-t-on cet argument? Au principe qui fait du nombre et de la durée l'infaillible critère de la vérité. Ce principe est jugé. Mais, si nous pouvions l'accepter, le premier usage que nous en ferions, ce serait d'en étendre l'application et de traîner nos adversaires vers des conséquences dont ils ne se doutent pas, et qui leur répugnent autant qu'à nous. Si la confusion qu'on nous recommande est vraie parce qu'elle fut universelle, bien d'autres choses sont vraies au même titre. Si le mal moral était un accident, s'il n'avait atteint et desséché que quelques rameaux de notre arbre généalogique, s'il n'était pas dans les racines mêmes de l'humanité, l'Évangile, qui s'annonce comme la restauration de l'homme universel, l'Évangile ne serait pas vrai. On ne peut croire à l'Évangile sans convenir qu'il y a eu des erreurs universelles.

Or celle-ci devait l'être; elle devait l'être par la portion de vérité qu'elle renferme ainsi que toute erreur; elle devait l'être par ce qu'elle a de faux. L'instinct religieux est vrai; l'idée de mêler intimement la religion à la vie est une idée vraie; ni l'une ni l'autre n'ont jamais déserté l'esprit humain, elles n'en sortiront jamais. Ce qui était faux, c'était de confondre les deux domaines de la conscience et du pouvoir, mais cela même avait sa part de vérité : on ne concevait pas une sphère où Dieu ne fût pas. On oubliait seulement qu'il ne peut entrer effectivement dans aucune partie de la vie par une autre voie que

celle de la conscience, c'est-à-dire de l'individualité et de la liberté. Cet oubli lui-même était un péché ou le stigmate d'un péché. Cette aliénation de la conscience en faveur de la puissance et du monde, ou, si l'on veut, cette facilité à croire le premier mensonge venu, procédait de la chute, et la dénonçait.

Soit que la religion eût créé l'État ou que l'État eût créé la religion, soit, comme il est plus vraisemblable, que leur naissance fût simultanée et leurs origines indivisibles, il est clair que leur incorporation mutuelle était bien facile et même inévitable. Jamais la religion chrétienne ne correspondra si exactement à la société; c'est notre honte, et c'est sa gloire. Une religion parfaitement en rapport avec les inclinations de l'homme naturel ne saurait être une religion vraie; une religion qui se fait à l'image de l'homme est fausse; il n'y a de vraie que celle qui prétend transformer l'homme à son image. Il fut donc facile aux religions antiques (riantes ou terribles, n'importe) de s'identifier avec la vie de l'homme, car elles ne faisaient que l'exprimer. Il est naturel aussi que ces religions humaines aient pris officiellement possession des détails les plus minutieux de la vie; car d'abord elles n'avaient pas un principe d'unité par lequel elles pussent spontanément passer de l'arbre aux rameaux; puis il importait aux fondateurs de ces cultes tout politiques que le filet fût serré, et qu'il pressât tous les moments de la vie. Partout le sacerdoce y a pourvu. Et c'est ce qui nous explique pourquoi la religion, chez les païens, paraît plus mêlée à toute la vie que chez les

chrétiens mêmes, j'entends chez la masse de ceux qui professent le christianisme. Il n'en peut être autrement. Et je dis encore une fois : c'est à notre confusion, mais c'est à l'honneur du christianisme.

Cette grande et divine transition du paganisme au christianisme, qu'on appelle l'ancienne alliance, avait, avec un tact infaillible, conservé de l'ancien monde tout ce qui pouvait être conservé sans donner de gages à l'erreur. Sans abolir le système d'une religion collective ou nationale, elle lui imprima un caractère qui changeait à fond le système. Du reste, plus qu'aucune autre religion humaine, elle intervint formellement dans tous les détails de la vie humaine. Elle consacrait à sa manière ce que le christianisme devait consacrer d'une manière plus excellente, le droit de Dieu sur toute la vie, l'absolutisme de Dieu. Ce régime était le noviciat de l'Église chrétienne. Le principe est susceptible de plusieurs formes ; il en a une sous l'ancienne alliance, il en a une autre sous la nouvelle ; mais chacune de ces formes ne se laisse point scinder. Il faut accepter toute la liberté de la forme chrétienne ou toute la servitude de la forme judaïque. Si cette dernière est adoptée, il n'est pas une de ses prescriptions qui, à moins d'impossibilité matérielle, ne doive être maintenue ; et le tempérament qu'y apportent les modernes religions d'État est une exténuation qui ne saurait être admise. C'est trop ou trop peu. Si c'est au principe antique que l'on s'attache, il faut avouer que la manière dont on le réalise est dérisoire. Si l'on ne peut le réaliser tout à

fait, il faut l'abandonner tout à fait, et passer franchement du domaine de la lettre dans celui de l'esprit et de la liberté.

Ainsi le système impliqué dans l'objection qu'on nous propose appartient à une époque qui n'est plus. Il caractérise ou la grossièreté matérialiste des superstitions antiques, ou l'imperfection relative et préméditée d'un culte vrai, mais préparatoire. C'est retourner vers le paganisme ou vers le judaïsme que de rêver cette absorption de l'État dans l'Église ou de l'Église dans l'État (1).

Quand nous parlons de la distinction du spirituel et du temporel comme d'une innovation du christianisme, disons-nous bien toute la vérité, et usons-nous de tous nos avantages? Cette distinction n'existait pas dans les États antiques, tout simplement parce qu'une distinction suppose deux termes, et qu'alors un seul existait. Les religions antiques n'avaient point de spiritualité; elles n'étaient pas, comme la nôtre, un exercice de la raison et de la conscience; elles étaient temporelles. Le seul fait qu'elles enveloppaient sans résistance toutes les individualités, prouve assez ce que nous avançons. Il ne faut donc pas dire seulement que le christianisme a distingué les deux termes, mais qu'il a donné matière à la distinction en consti-

(1) Remarquons cependant que la théocratie laissait une place à l'individualité. Ainsi, en ce qui concerne les impôts. Ce sujet mérite d'être étudié. Les prophètes censurent souvent la négligence du peuple à les acquitter; et l'obligation de le faire était d'autant plus grande que la tribu de Lévi n'avait pas eu de part lors du partage du pays entre les tribus : nulle part cependant, il n'est question de contrainte exercée : on s'en rapportait à la droiture et à la bonne volonté des Israélites.

tuant l'élément spirituel. La distinction est née de ce fait. La religion, qui, de dehors, enveloppait l'État, n'est plus dehors aujourd'hui ; elle est au centre, d'où elle pénètre et nourrit l'État. Elle n'est plus la chair qui recouvre le squelette ; elle est le cœur d'où le sang va abreuver tout le corps. Et c'est à condition d'être dedans, c'est-à-dire d'être purement spirituelle, qu'elle l'abreuve et qu'elle est vraiment ce qu'elle est. Sous la forme d'une accusation, l'incrédule Jean-Jacques a rendu au christianisme un hommage que trop de croyants lui refusent. « Jésus, dit-il, vint éta-« blir sur la terre *un royaume spirituel ;* ce qui, *sépa-« rant le système théologique du système politique*, fit « que l'État cessa d'être un, et causa les divisions « intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples « chrétiens. » Il ajoute : « De tous les auteurs *chré-« tiens*, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien « vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réu-« nir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à « l'unité politique. » Je prie le lecteur de remarquer que l'auteur du *mal* est Jésus-Christ, que le mal lui-même c'est l'établissement d'un royaume spirituel, et que le seul remède est de détruire, autant que cela est au pouvoir des hommes, l'œuvre de Jésus-Christ. Il faut seulement que l'empire temporel fasse invasion dans l'empire spirituel, et le traite en pays conquis. Il y a dans le système de Rousseau deux choses qui nous arrêtent : nous ne pouvons prendre sur nous d'accuser Jésus-Christ d'avoir doté le monde d'un nouveau fléau, et nous ne croyons point à l'efficacité

du remède. C'est le *remède* même, à quelque dose qu'on le prenne, qui est le *mal* à nos yeux ; c'est la réunion ou la soudure plus ou moins imparfaite des deux têtes de l'aigle que nous accusons « des divi- « sions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les « peuples chrétiens. » C'est, en grande partie, dans la prévision de cette soudure, que devait conseiller une sagesse profane, que notre Seigneur a parlé d'un glaive qu'il apportait et d'un feu qu'il venait allumer. Le remède n'est pas de donner aux deux aigles une même tête, mais d'ouvrir à l'essor de chacun d'eux tout l'espace de l'horizon.

Le système de Rousseau est un hommage aux religions mythologiques, qui, évidemment, n'ont pas produit, ou à l'occasion desquelles on n'a pas fait les maux dont il accuse la nôtre. Le côté faible ou vicieux de celle-ci, c'est d'être spirituelle ; la supériorité des autres, c'est de ne l'être pas. Nous ne calomnions pas notre auteur, puisqu'il nous présente la spiritualité du christianisme non comme l'occasion, mais comme la cause du mal, et que le remède qu'il propose implique la négation et entraîne la destruction de l'élément spirituel, c'est-à-dire de l'élément chrétien. C'est cet élément qui est de trop dans la religion ; la religion se corrompt en l'exaltant : elle se dénature quand elle devient quelque chose de plus qu'une simple police (1).

(1) Un écrivain moderne, M. Hello, tout en consentant à la soudure des deux têtes de l'aigle, a parlé plus noblement que Rousseau et du christianisme et du monde spirituel où Jésus-Christ a fait pénétrer l'humanité. Nous osons dire que toute notre doctrine est contenue en germe dans ces éloquentes paroles :

On a fait au système de la séparation une objection plus sérieuse, à notre avis, quand on a demandé s'il y avait deux morales, et de quels éléments, la religion étant mise à part avec la sienne, on composerait la morale de l'État.

Nous répondons d'abord que, quoi que l'on fasse, il y aura une morale de l'État qui ne sera pas celle de la religion. Je ne sais pas même à quelle constitution politique il faudrait remonter dans les temps antiques pour y voir la morale de l'État se superposer exactement à celle de la religion. Elles peuvent être pareilles, elles ne sont jamais égales. Si étroitement qu'on unisse aujourd'hui l'État et la religion, la différence ou l'inégalité se fera sentir. La morale de l'État, si c'est une morale, ne s'adressera jamais qu'aux actes et non point aux pensées, et n'enveloppera

« La séparation du spirituel et du temporel est un des plus graves sujets d'étude « que fournisse l'histoire du moyen âge. Cette société qui prend position hors du « camp, société universelle qui ne s'arrête ni aux frontières des empires ni aux « différences des races, mais qui, embrassant toutes les créatures humaines, semble « avoir été chargée par la Providence de faire naître les nations sous son incuba- « tion féconde; ces autres sociétés qui naissent dans le temps, que bornent les « limites de l'espace et de la durée, et qui, diverses de climats, de mœurs, de « langage, se détachent de la mère commune pour accomplir dans leurs orbites « respectives une destinée particulière : voilà de ces choses que l'antiquité n'a « point connues, et dont on ne retrouve chez elle ni le mot ni l'idée. Dans une « société qui est l'ouvrage de l'homme, il était naturel que l'homme tout entier « fût enveloppé dans la création simultanée du législateur, et que le citoyen ap- « partînt corps et âme à la patrie. C'est peut-être par cette raison que la religion « païenne s'arrêtait au rite, et abandonnait la morale à la police. Mais pendant le « moyen âge, dans ce néant des nations, le phénomène qui a retiré d'un monde « où tout périssait la partie excellente de notre nature, pour lui donner à part un « symbole visible et une garde particulière, cette lueur dans les ténèbres, ce point « fixe dans le désordre, attestent une intelligence supérieure à l'homme, pour qui « elle stipulait. Quelque opinion que l'on se fasse aujourd'hui de la distinction

même que la moindre partie de nos actes extérieurs. Elle ne commandera ni l'équité, ni l'humilité, ni la bienfaisance. Elle ne s'attaquera au péché qu'au moment où le péché sera devenu crime. Là sans doute elle se rencontrera avec la religion, qui, condamnant le péché, condamne à plus forte raison le crime; mais, jusqu'à cette rencontre, que de chemin elles auront fait sans se connaître, sans se voir !

Mais, dira-t-on, le crime n'est que l'explosion du péché; et, en condamnant le crime, l'État condamne le péché. Je ne répondrai pas que l'État condamne le crime à un autre titre; je ne dirai pas qu'en poursuivant le crime l'État réprime un ennemi ou se débarrasse d'un obstacle. Je n'ai pas besoin de réveiller cette controverse (1). Je puis admettre que la morale

« des deux puissances, il est impossible de nier l'importance de sa fonction historique, et surtout de méconnaître que la liberté actuelle de conscience soit un de « ses bienfaits. » (*Philosophie de l'histoire de France*, page 124.)

Nous avions déjà livré cette note à l'impression lorsque le livre de M. Quinet (*Du Génie des Religions*) a paru. Nous n'avons pu encore que l'ouvrir. M. Quinet est persuadé que la politique est l'œuvre des dogmes, et non les dogmes l'œuvre de la politique. Il exprime avec éloquence (pages 4-5 de son livre) ce que nous avons essayé de dire aux pages 62 et suivantes du présent volume. « Déduire la « société civile de l'institution religieuse, c'est la question qu'il cherche à résoudre.» Le volume qui vient de paraître a pour objet l'étude des religions antiques; dans un second il abordera les âges modernes. Sa thèse se trouvera vraie des derniers comme des premiers. Mais si cette ressemblance importe, la différence est plus grave encore. Le christianisme détermine la forme des institutions sans avoir besoin de s'unir à elles; les antiques religions s'y incorporaient, parce qu'elles étaient, en naissant, une institution, une police, une société. La gloire du christianisme est de ne dominer qu'en influant, et sous la forme de la liberté. La différence entre les religions du passé et celle de l'avenir est tout entière exprimée dans ces mots : « Le premier Adam fut fait en *âme* vivante; le second est un « *esprit* vivifiant. » (1 Corinthiens, XV, 45.)

(1) J'observe seulement qu'il serait singulier de trouver des partisans de *l'union* parmi ceux qui donnent la nécessité pour unique fondement à la justice pénale.

a une part, positive et négative, prochaine et éloignée, dans la confection de la loi. A cette supposition je joins celle-ci encore : la morale, même celle qu'on appelle naturelle, est un enseignement de la religion. Qu'est-ce que cela prouve? La filiation des idées morales n'est pas facile à démontrer, mais leur présence se constate aisément. D'où qu'elles procèdent, elles sont là. Elles sont là avec le double caractère de l'évidence et de la nécessité. Si quelque esprit dépravé les contestait, quand l'évidence s'affaiblirait, la nécessité tiendrait lieu d'évidence. Ces principes, quelle qu'en soit l'origine, sont devenus les piliers de l'ordre social et les conditions de la civilisation. La société n'a pas besoin de savoir d'où ils procèdent; la voûte désormais repose sur elle-même. On me dit : Mais si la source de ces idées morales s'appauvrit, ou si la société ne s'en empare pas, ces idées elles-mêmes s'affaibliront. Je réponds que si cette source pouvait avoir besoin du secours de la société, ce secours, par cela même qu'il serait nécessaire, serait un secours inutile; je réponds que si la société elle-même en procède, ce n'est pas de la société que sa conservation peut dépendre; je réponds que rien n'empêche que, comme cette morale s'est jadis infiltrée dans le corps social, elle ne continue d'y pénétrer par les mêmes canaux. Il ne s'agit donc pas, dans la séparation, d'intercepter le courant qui porte la morale dans tout le corps comme un sang frais et pur; la séparation n'entraîne rien de pareil; elle ne le peut en aucune manière, et l'État, quand il le voudrait, ne

pourrait s'empêcher d'en être abreuvé et pénétré. Dans cette supposition, comme dans toute autre, la morale de l'État continuera celle de la conscience, celle de la religion ; il en sera de la séparation comme de ces barrières naturelles qui marquent les confins de deux États, mais qui n'empêchent pas leurs atmosphères de se mêler : les royaumes de l'air n'ont point de frontières.

Quelques personnes enfin sont frappées d'une dernière objection. L'État, dont vous nous parlez, n'est réalisé, n'est agissant que dans des personnes individuelles, à qui il a remis ou laissé prendre la direction de ses affaires. Or, si l'État est impersonnel, ces personnes du moins sont bien des personnes. L'État n'a point de conscience, à la bonne heure; mais ces personnes en ont une. Voulez-vous qu'elles fassent comme si elles n'en avaient point? Prétendez-vous qu'elles se séparent d'elles-mêmes? Si elles sont chrétiennes, ne le seront-elles que dans les moments où, libres du joug des affaires, elles se retirent dans le sanctuaire de la vie privée? Distinguons. Dans un sens, ces personnes sont toujours chrétiennes, et doivent toujours l'être; et rien ne nous paraît plus désirable, en tant qu'un christianisme sincère est la sanction de la morale. Même leur vie politique sera chrétienne, parce que, dans cette sphère, elles ne voudront rien faire qui soit contraire à l'esprit de leur foi, et encore parce que leur foi leur commandera l'équité, l'abnégation, la droiture. Cette application du christianisme

dans la vie des hommes du pouvoir est, ce me semble, une assez belle chose, et d'assez difficiles s'en contenteront. Peut-être même aimeront-ils mieux chez l'homme d'État cette manière d'être chrétien que la manière de quelques-uns, qui appliquent la religion au public, sans se l'appliquer à eux-mêmes. Cette inspiration chrétienne de la conduite et des mœurs convient à l'homme d'État, et ne blesse en rien nos principes. Il n'en est pas de même quand l'homme d'État, se posant comme tel, règle avec sa conscience la conscience d'autrui. C'est là qu'il faut qu'il abdique sa personnalité, ou, pour mieux dire, que sa personnalité s'arrête devant celle d'autrui, égale à la sienne. Car c'est à ces termes très simples que toute la question se ramène. C'est le respect pour la liberté, dont il est non l'adversaire, mais le protecteur naturel, le défenseur d'office. Il n'y a point là de scission; autrement il faudrait dire (puisque le cas est identique) que le particulier qui s'interdirait d'exercer sur la religion d'autrui une autre influence que celle de la persuasion, se scinderait par là même et cesserait d'être un homme complet.

La distinction entre l'homme public et l'homme privé est-elle donc nouvelle? Passe-t-elle pour fausse? N'est-elle pas nécessaire? Cette abstraction n'est-elle pas la seule barrière à de déplorables abus? Où en serions-nous si elle ne se faisait pas? Je citerai un seul exemple. Je suis juge; un coupable est amené devant moi; je l'examine à fond, et je m'assure que, comme homme, je pourrais lui faire grâce, et que cette grâce serait justice; mais, homme public,

homme de la société, je ne vois que la loi, et je le condamne. La loi est impersonnelle, et je deviens impersonnel avec elle. N'est-ce pas le besoin, le salut de la société qu'il y ait dans son sein quelque chose d'impersonnel? Peut-elle subsister à d'autres conditions, et ne faut-il pas que ceux qui représentent dans son sein cet élément impersonnel en revêtent, autant que possible, l'impersonnalité? Ici même notre siècle constitutionnel et réglementaire va plus loin que nous. Nous ferions volontiers à l'arbitraire et à l'individualité une plus large part qu'il ne consent à le faire; mais nous sommes d'accord avec lui et avec toutes les époques sur la nécessité de ne pas mettre l'ordre public à la merci des affections personnelles. Nous sommes bien aise que chaque profession et chaque art soient exercés dans un esprit chrétien; nous allons jusqu'à l'exiger; mais nous ne saurions exiger que chacune des œuvres de cette profession, chacun des produits de cet art soit une expression explicite et directe du christianisme de l'ouvrier ou de l'artiste; pareillement, nous nous réjouissons que l'homme d'État soit chrétien, nous le voulons même absolument au point de vue de l'idéal, mais sans prétendre qu'il emploie son autorité officielle à donner aux doctrines chrétiennes l'autorité officielle qui ne leur appartient pas : il peut être pleinement chrétien, pleinement fidèle sans cela; il n'en sera même que plus fidèle; car outrepasser la fidélité, ce n'est qu'une autre manière d'être infidèle (1).

(1) *Dans quel sens les hommes d'État sont appelés à agir en chrétiens.* —

Ensuite, si l'État peut être chrétien, si l'on veut qu'il le soit, le magistrat est évidemment une espèce de prêtre, et, comme tel, il faut certes qu'il soit chrétien. Puisqu'on parle de scission, c'en serait une bien étrange que celle qui ferait l'État chrétien, et permettrait à l'homme d'État, à l'homme de l'État, de ne point être chrétien. On pourrait presque aussi bien ne point l'exiger du prêtre. Or il est trop évident qu'on ne l'exige point de l'homme d'État. Il n'est astreint à aucune promesse, à aucune profession de foi, ni même à donner dans ses mœurs un indice de son christianisme. Comment peut-on se récrier contre une abstraction et tolérer l'autre ? On ne veut pas que l'homme d'État chrétien oublie qu'il est chrétien, mais on veut que l'homme d'État incrédule se figure qu'il est croyant. Jusqu'à ce qu'on ait fait justice d'une si scandaleuse abstraction, nous croirons que l'objection qu'on nous fait n'est point sérieuse.

« Les apôtres ont désiré et ouvertement entrepris de faire des royaumes de ce monde autant de royaumes du Seigneur, et de faire des rois eux-mêmes autant de nourriciers de l'Église, dans le sens de rendre les *individus* de chaque nation autant de membres de Christ, d'engager les rois et les magistrats, ainsi que les sujets, à s'abstenir de persécuter les chrétiens, à devenir chrétiens, et à faire en sorte d'engager les autres à suivre leur exemple.

« On a dit que ce passage concernant *les royaumes de ce monde devenant des royaumes du Seigneur,* décrit l'Église chrétienne dans sa perfection, et que cet autre : *Mon royaume n'est pas de ce monde,* décrit cette même Église dans son enfance. Mais ce que Jésus et ses apôtres ont enseigné sur ce point, regarde, a toujours regardé, regardera toujours l'Église chrétienne dans toutes ses phases indistinctement ; il signifie pour tous, que le chrétien doit agir, dans toutes les relations de la vie et dans toutes les circonstances où il est placé, d'après des principes chrétiens. Et quels sont les principes que Jésus et ses apôtres ont inculqués : *Rendez à César,* etc. (Matthieu, XXII, 21.) *Rendez à chacun ce qui lui est dû, l'honneur à qui l'honneur,* etc. (Romains, XIII, 7.) *Il est nécessaire d'être soumis.* (Romains, XIII, 5.) Jamais le chrétien n'a reçu l'ordre de faire moins que de se conformer à ces principes ; jamais il ne sera appelé à faire davantage. »

CHAPITRE VII.

OBJECTIONS PRISES DU POINT DE VUE PRATIQUE. — L'ÉGLISE N'A-T-ELLE PAS BESOIN DE L'ÉTAT ?

L'Église n'a-t-elle pas besoin de l'État ? L'État peut-il se passer du secours de l'Église ? Telles sont les questions qu'on entend répéter sans cesse. Telles sont les objections auxquelles se réduit le système du plus grand nombre de nos adversaires, si tant est que des objections soient un système. Nous les pressons en vain de remonter plus haut, de s'élever jusqu'à un principe, de prendre pour point de départ la nature des choses, seule méthode légitime, seule méthode sûre, puisque la seule condition du succès, le seul gage d'un bon résultat définitif, est *de traiter les choses selon leur nature*. Ils s'obstinent à rester sur le terrain de l'utile. Nécessairement ce terrain n'est pas meilleur pour eux que celui des principes; et peut-être, dans les pages qui précèdent, l'avons-nous déjà prouvé par anticipation; toutefois nous allons faire comme s'il n'en était rien, et même comme si la question qui nous occupe était ici tout entière et non ailleurs. Ce ne sera pas, d'ailleurs, notre faute si, à peine séparées, les questions se rejoignent, et si la

devise que nous adoptons pour le moment : *Quid utile, quid non*, se perd insensiblement dans celle-ci : *Quid bonum et verum curo et rogo, et omnis in hoc sum.* Car quelle autre utilité pourrions-nous avoir en vue si ce n'est l'utilité morale, c'est-à-dire en d'autres termes, le bon et le vrai? Dans quel autre sens l'Église peut-elle réclamer le patronage de l'État? Dans quel autre but l'État peut-il solliciter le concours de l'Église? L'Église demandera-t-elle à l'État des richesses et de l'éclat? L'État verra-t-il dans les doctrines de l'Église un moyen de police et un instrument de contrainte? Il est clair que nos adversaires ne l'entendent point ainsi; il est clair que, s'ils l'entendaient ainsi, ils nous attendraient vainement sur ce terrain. C'est donc dans un sens moral, c'est au point de vue du bon et du vrai, que nous posons deux questions dont voici la première :

« L'Église, c'est-à-dire l'institution spirituelle par « excellence, l'institution purement spirituelle, a-t-« elle besoin du patronage de l'État? »

Il est bien entendu qu'il s'agit ici de la vraie Église et de la vraie religion. Si l'on entendait, sous le nom de religion, autre chose que la vérité divine, toute discussion serait superflue. Une religion humaine a certainement besoin de l'État; c'est à l'État, de son côté, à voir s'il a besoin d'elle; mais cette question ne nous regarde pas. Nous ne discutons que celle-ci : La religion de Dieu ne peut-elle subsister, ne peut-elle fleurir sans le secours de l'État?

En dehors du christianisme, aucun État n'a pu se

dispenser de s'incorporer les institutions religieuses, aucune institution religieuse n'a pu songer à s'isoler de l'État. A vrai dire, les deux plantes ont crû d'un même jet. La religion est politique, la politique est religieuse; la nation est une église; la magistrature est un sacerdoce et le sacerdoce une magistrature : l'État et l'homme ne sont qu'un. On ne sait si c'est la religion qui a fait l'État, ou l'État qui a fait la religion. En réalité, ils se sont faits l'un l'autre, ou du moins, ils se sont, l'un l'autre, profondément modifiés. Il y a même des peuples pour qui la religion est la patrie, la seule patrie, et dont la vraie capitale est le sanctuaire de leur culte, fût-il même hors des limites de leur établissement national (1). Il y a là quelque chose que je ne méprise point. Une place est accordée à l'invisible dans le système des intérêts humains, à l'esprit à côté de la matière; seulement, à la suite de cette dangereuse alliance, ce n'est pas la matière qui devient esprit, mais l'esprit qui devient matière. Tel est le sens de l'unité qui vient d'être réalisée.

Deux besoins à la fois ont cherché satisfaction : celui de l'État qui ne se passera jamais de la religion, celui de la superstition qui ne trouvera de la consistance et de la durée que dans une alliance étroite avec la force publique. Cette alliance peut ajouter des siècles de vie aux siècles que l'erreur peut devoir à l'espèce de vérité relative qu'elle renferme nécessairement, je veux dire à sa correspondance avec cer-

(1) Voyez *Correspondance d'Orient*, par M. Michaud, II, 300.

tains besoins de la nature humaine, et au rapport dans lequel elle peut se trouver avec les circonstances de lieu, d'origine et de climat du peuple qui l'a embrassée.

Mais, encore une fois, la seule question que nous voulions, et même que nous puissions poser (car personne ne nous permettrait d'en poser une autre) est celle-ci : La religion de Dieu a-t-elle besoin de l'État?

A ne considérer la religion que comme une des formes de l'activité libre de l'esprit humain, on pourrait déjà répondre : Non, la religion n'a pas besoin de l'État. La science, l'art, la philanthropie générale et particulière sont des exemples, et non pas certes les seuls, d'œuvres qui se maintiennent et prospèrent, dans l'État, je le veux, mais hors de son concours et de son patronage. L'État, par cela seul qu'il est l'asile de toutes les libertés, fait beaucoup pour toutes ces œuvres, dont la plupart ne demandent que la liberté. S'il en protége plusieurs, il le peut, ne leur ajoutant par sa force rien qui soit contraire à leur nature. Mais enfin, il est constant qu'une foule de choses se font et se feraient sans lui, parce qu'elles ont leur racine dans le fond de l'âme humaine et dans les nécessités de notre nature. Et, s'il en est ainsi, comment l'idée la plus puissante, le principe le plus profond, le plus universel, le plus inhérent à l'humanité, la force la plus expansive de notre nature, comment enfin (puisqu'il s'agit de la vraie religion), comment ce qui est le plus conforme à la nature des choses et aux besoins de l'homme, serait-il moins que

l'art, que la science, que la philanthropie, en état de se suffire à soi-même sans l'aide de la puissance publique ?

La liberté doit être la vie de la religion, s'il est vrai qu'elle soit la vie de toutes les activités intérieures de l'homme. Toutes nos puissances morales réclament la spontanéité. C'est en accroissant dans l'homme le sentiment de sa consistance personnelle et de sa responsabilité, qu'on accroît sa valeur; l'homme ne vaut tout son prix que là où il est aussi complétement libre que le comporte la liberté d'autrui, égale à la sienne. Mais, entre toutes les affections humaines, celle qui a Dieu pour objet ferait-elle exception à cette grande loi? C'est, au contraire, à cette affection seule que cette loi s'applique de toute sa force. Le sentiment religieux est délicat et jaloux plus qu'aucun autre. Il s'alarme du moindre mélange ; il se flétrit au moindre contact; il ne comporte aucune alliance avec ce qui n'est pas lui; son premier intérêt est de se démêler sûrement de ce qui lui est étranger. Or, l'association de l'Église avec l'État menace évidemment cet intérêt.

On parle du besoin que l'Église a de l'État, comme si c'était l'idée qui se présente la première, et qui se présume d'abord. Mais il faudrait d'abord présumer le contraire. Il faudrait présumer que le premier besoin, le premier intérêt d'une institution spirituelle est d'éviter tout contact, et à plus forte raison tout commerce avec une institution temporelle, fondée sur un principe si différent du sien. Quelles sont, en effet, pour la religion, les conséquences probables de cette

alliance? Annexée à un corps étranger, obligée d'en suivre les mouvements et toute la fortune, associée sans être unie, puisqu'il n'y a nécessairement entre les deux parties contractantes aucune intelligence mutuelle, aucune intime sympathie, aucun vrai concert, comment serait-il possible que l'Église agît franchement selon sa nature et selon son principe? Ce serait vouloir *compter sans son hôte*, qui est l'État; hôte sans affection véritable, hôte sans générosité, qui fait payer son hospitalité, puisqu'il ne l'exerce et ne l'offre que pour s'en faire payer. Quand un individu devient chrétien, c'est par conviction, c'est parce qu'il s'y sent contraint; il cède à quelque chose de plus fort que lui, et pourtant un avec lui, la conscience; mais quand l'État se fait chrétien, ce n'est pas par conscience, puisqu'il n'en a point; c'est, de quelque manière qu'on présente la chose, par la considération des avantages qu'il espère de cette alliance. Ces avantages, conformes à la nature de l'État, ne sont pas les mêmes que poursuit l'Église; ce mariage est donc, de la part de l'État, un mariage pour la dot, un mariage de convenance et d'intérêt : on doit savoir quel est le sort de pareilles unions.

Quand l'État offre ses services à l'Église, celle-ci sans doute a le droit de lui demander ce qu'on prétend lui donner? Ce n'est pas la liberté; car, si la religion est indépendante, elle a ce que vous voulez lui donner; et si elle ne l'est pas, qu'avez-vous à faire, pour qu'elle le soit, que de vous retirer? Ce n'est pas de l'argent et de l'or, dons empoisonnés,

dons meurtriers, quand ce n'est pas la religion qui les offre à la religion. Serait-ce la puissance? Mais la puissance, c'est à la fois le moyen et la tentation de persécuter; et quand la religion est puissante, c'est la puissance qui est la religion. Seraient-ce des institutions plus propres à l'avancement du règne de Dieu? Mais la politique sait-elle ce que c'est que le règne de Dieu? Et si la religion ne sait pas quelles institutions lui conviennent, qui le saura, je vous prie? Serait-ce enfin la lumière, le zèle, la vie spirituelle? Ah! l'Église qui les attend de l'État ne les recevra jamais ni de l'État ni du ciel. Je vois très bien, très clairement ce que l'État peut ôter à l'Église, mais je me fatigue à chercher ce qu'il pourrait lui donner. Des dons célestes? Ils ne viennent que du ciel. Des avantages temporels? Elle ne peut les accepter.

Tenons-nous au vrai, et ne le lâchons point. Le bien de la religion, ce n'est pas d'être considérée, puissante, ni même de marcher dans un chemin uni; le bien de la religion, c'est d'être religieuse. Tout ce qui ne tient pas à ce principe, tout ce qui ne le renforce pas, n'est pas un bien, mais un mal. L'État renforcera-t-il le principe par lequel la religion existe? L'État rendra-t-il la religion plus religieuse? L'État assurera-t-il le triomphe de l'invisible sur le visible, ce qui est proprement la religion? L'État, forcément, ne fera-t-il pas triompher le visible sur l'invisible? L'État ne consacrera-t-il pas, par sa seule présence, l'idée pour la destruction de laquelle la religion a été donnée aux hommes?

Voilà les pensées que doit éveiller dans l'esprit du croyant cette simple question : L'Église n'a-t-elle pas besoin de l'État? Mais, pour tout dire, le croyant n'accepte pas cette question. La poser sérieusement, c'est déjà nier la nature de la religion et la vérité de notre foi. Une religion qui se demande si elle n'a pas besoin du pouvoir civil confesse qu'elle n'a pas foi en elle-même.

Ce n'est pas que la religion n'ait des besoins, et des besoins matériels; mais elle n'accepte pas de toute main. C'est l'esprit qui doit lui soumettre la matière. C'est par la foi, c'est-à-dire par elle-même, qu'elle veut être secourue. Si l'État, comme un individu, pouvait croire, aimer, adorer, si l'État était esprit, si l'État, en un mot, n'était pas l'État, rien n'empêcherait la religion d'accepter et même de réclamer ses secours. Nous ne verrions pas là l'esprit obligé à la matière, mais l'esprit servi par l'esprit. Mais l'État ne croit, n'aime, ni n'adore; la religion ne peut donc lui emprunter de la force sans renier son principe, sans abjurer ce qu'elle enseigne, sans introduire dans son œuvre l'élément précisément que son œuvre vient combattre et humilier (1).

(1) « Dieu permit que sa religion cessât en tant de lieux d'être dominante, non « pas qu'il l'eût abandonnée, mais parce que, qu'elle soit dans la gloire ou dans « l'humiliation extérieure, elle est toujours également propre à produire son effet « naturel, qui est de sanctifier.

« La prospérité de la religion est différente de celle des empires. Un auteur cé-« lèbre disait qu'il était bien aise d'être malade, parce que la maladie est le vrai « état du chrétien. On pourrait dire de même que les humiliations de l'Église, sa « dispersion, la destruction de ses temples, les souffrances de ses martyrs, sont le « temps de sa gloire; et que, lorsqu'aux yeux du monde elle paraît triompher,

Tout pour l'esprit, tout par l'esprit : voilà la devise de toute religion qui croit en soi. Que reste-t-il, en effet, de la religion, quand elle a effacé de son drapeau cette glorieuse devise? Rien, car la religion n'est autre chose que le triomphe de l'invisible sur le visible, de l'esprit sur la matière; être religieux, c'est croire à l'esprit, c'est-à-dire croire que l'esprit ou la vérité, qui est de Dieu, a une vertu intrinsèque, suffisante à son but, et n'estimer légitimes et réels que les succès obtenus par l'esprit. Aucune religion n'est digne du nom de religion si elle ne dit : « Mon règne « n'est pas de ce monde; » aucune religion n'est une religion si elle se propose l'alliance du pouvoir civil comme moyen ou comme but; car après cela, de quel droit pourrait-elle dire encore : Je représente sur la terre l'idée de l'indépendance et de la souveraineté de l'esprit, et son triomphe sur la matière? Qui pourra dire, en effet, lequel a triomphé avec elle, de l'esprit ou de la matière, et même quel triomphe elle a voulu? Elle a déchiré de ses propres mains sa lettre de créance, et personne, alors même qu'elle entasserait victoire sur victoire, n'est fondé à dire que l'esprit a triomphé. Il est permis à chacun de ne voir que de la politique dans toute religion qui s'appuie sur le pouvoir politique, et certes on n'y manquera pas.

Pour que la religion soit l'œuvre de Dieu, il faut qu'elle ne soit pas la nôtre. Non pas, certes, que nous ne puissions et ne devions employer toutes nos

« c'est le temps ordinaire de son abaissement. » (MONTESQUIEU, *Grandeur et décadence des Romains*, chap. XXII.)

forces à la glorifier et à la répandre; mais il faut alors que ce soit l'esprit qui coopère avec l'esprit, la pensée de Dieu devenant la pensée de l'homme, la vérité traversant notre conscience comme un rayon lumineux traverse un milieu transparent; nous sommes transparents, nous ne sommes pas lumineux : Dieu seul est la lumière; cette lumière s'unit à nous, et nous semblons alors la répandre; elle semble émaner de nous, mais elle ne cesse pas d'être elle-même, et nous ne cessons pas d'être nous; c'est toujours Dieu qui arrive à une âme à travers une autre âme; et ce que la seconde reçoit n'est pas une émanation, une partie de la première : c'est la vérité, c'est Dieu. Mais d'autres moyens, employés au nom de Dieu, n'ont rien de lui, n'apportent rien de lui; nous faisons en son nom une autre œuvre que la sienne, peut-être celle du démon. Nous nions la vérité en la propageant; nous semons l'incrédulité avec les doctrines de la foi; car nous disons, d'une part, que la vérité est puissante, que la parole se suffit à elle-même, qu'en descendant sur la terre elle n'a emprunté au monde des sens qu'un corps périssable et débile, une faiblesse plutôt qu'une force; qu'elle s'est isolée à dessein de tout ce qui aurait pu faire attribuer ses triomphes à une autre force qu'à la sienne; qu'elle s'est placée, pour mieux ressortir, sur un fond tout composé d'opprobres et de défaillances; — et qu'elle n'en est pas moins l'épée à deux tranchants qui pénètre jusqu'aux dernières divisions de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles..... nous disons

qu'elle se glorifie dans l'infirmité, qu'elle se plaît à sortir incessamment du néant, à tirer ce qui est de ce qui ne paraît point, de ce qui n'est pas, et ainsi de faire honte à ce qui est et à ce qui paraît..... Voilà ce que nous disons, voilà ce que doit dire toute religion à moins de se démentir..... Et puis nous réclamons pour cette puissante vérité le cortége et l'appui d'une force étrangère; nous accompagnons d'une escorte mercenaire Celui qui, d'un mot, rassemblerait autour de lui des légions d'anges, et qui, s'il avait eu affaire de puissance et de gloire, certes ne nous les eût pas empruntées; nous nous inscrivons en faux contre les déclarations formelles du Dieu qui a maudit comme un outrage l'appui offert par une main d'homme à l'arche prête à tomber; nous voulons qu'on doute de l'origine de l'œuvre, si elle est divine ou humaine, si ces églises, ce culte, ces congrégations sont une œuvre de la politique ou une fondation de l'Église céleste. Or, la vérité est semblable à ce héros des âges modernes, criant, au fort du combat, à des amis qui le couvraient de leur corps : « Ne me cachez pas, je veux paraître ! » La vérité veut paraître ; et comment paraîtra-t-elle si vous vous mettez entre elle et ceux dont elle cherche les regards, disons tout, dont elle affronte les attaques ? Arrière donc, si véritablement vous croyez ; arrière ! car alors vous devez compter sur sa force, être jaloux pour elle de sa gloire, la faire paraître en un mot : et pour cela vous n'avez qu'à vous retirer. Cela même est un acte de dévouement, un signe de foi ; oui, le premier

service, ou plutôt le premier hommage qu'elle vous demande, le signe auquel elle vous reconnaîtra pour siens, c'est que vous vous gardiez, comme puissances de la terre, de lui offrir vos secours : la secourir ainsi, c'est la trahir. Soyez ses organes, ses canaux, ses miroirs; soyez ses confesseurs et ses martyrs; publiez-la dans vos discours, publiez-la dans votre vie; qu'elle se reproduise en chacun de vous; que, comme par autant de facettes d'un pur diamant, cette lumière divine rejaillisse et se multiplie en tous ceux qui l'aiment ; mais, au nom de la liberté, au nom de votre foi, ne l'offusquez pas par un zèle équivoque et incommode : rangez-vous, elle veut paraître!

Si l'on nous demande : Que voulez-vous que la religion devienne sans l'appui de l'État? nous répondrons simplement : Qu'elle devienne ce qu'elle pourra; qu'elle devienne ce qu'elle doit devenir; qu'elle vive si elle a de quoi vivre, qu'elle meure si elle doit mourir : *sit ut est, aut non sit.* Elle est venue dans le monde pour prouver que l'esprit est fort plus que la matière, fort sans la matière, fort contre la matière : je ne dois pas l'empêcher de prouver cela. Si elle ne peut subsister par elle-même, elle n'est pas la vérité ; si elle ne peut vivre que d'artifice, elle n'est elle-même qu'un artifice; si elle est de Dieu, il lui a été donné, comme à Jésus-Christ, « d'avoir la vie en elle-même ; » il faut qu'elle le montre; c'est son premier mandat, c'est le sceau indispensable de sa divinité; et sa certitude comme sa dignité a tout à perdre, dans l'esprit des hommes, à un système qui permet tou-

jours de douter si elle doit à elle-même ce qu'elle a de vie, ou si elle le doit à l'assistance de la force publique (1).

Cette épreuve, elle doit toujours être prête à la subir; si elle n'y était pas toujours prête, elle ne serait pas de Dieu; mais je comprends bien qu'après qu'elle a été longtemps incorporée au pouvoir on redoute pour elle une épreuve pareille, dont les conditions ne paraissent pas les mêmes qu'au début. Mais si cette inquiétude va jusqu'au point de croire l'existence même de la religion menacée par la séparation, grand Dieu! quel aveu vient-on nous faire, et quelle idée faut-il avoir d'une religion qui n'a point de racine dans l'humanité, point de force en elle-même, et qui tombe aussitôt que l'État l'abandonne? Ah! dans ce cas, plus vivement on s'opposera à cette épreuve, plus hautement nous la réclamerons. Il faut qu'on sache ce que c'est que cette religion : si elle a une base ou si elle n'en a point; il faut qu'on sache ce que c'est que ces croyants : s'ils croient en Dieu ou s'ils croient à l'État; il faut qu'ils le sachent eux-mêmes; il faut que, sans autre préoccupation que celle de la vérité, loin des menaces et loin des encouragements du pouvoir, ils s'éprouvent eux-mêmes afin de connaître si ce que, jusqu'à ce jour, ils appelèrent leur religion était un besoin ou une habitude, une conviction ou un préjugé; il faut qu'ils refassent leur religion sous ces favorables auspices, sous ces impressions sérieuses.

(1) « On ne croit à une religion que parce qu'on la suppose l'ouvrage de Dieu. « tout est perdu si on laisse entrevoir la main de l'homme. » (PORTALIS.)

— Il y aura, dit-on, des défections; c'est selon qu'on voudra l'entendre; nous pensons, nous, que ceux qui croyaient réellement ne cesseront pas de croire, et que ceux qui ne croyaient pas n'auront rien à abjurer. Et quand on nous dit : Pour les vivants, à la bonne heure : mais que ferez-vous des morts? Les morts! nous leur dirons de vivre; ils n'en trouveront jamais une occasion plus favorable. C'est avant tout dans l'intérêt des morts que nous appelons cette épreuve. Quoi qu'il en soit, Dieu veut « un peuple « de franche volonté ; » que cette volonté se montre; vous devez le désirer si vous croyez ; vous devez donc désirer que tout ce qui tenait lieu d'une franche volonté disparaisse, que l'intérêt, la prévention, l'autorité cèdent la place, et que la vérité seule demeure.

Vous voyez des défections, des abjurations, des temples déserts, des vies sans frein, un peuple sans Dieu! Il est étrange de parler ainsi quand on croit posséder la religion de Dieu! Où donc est votre foi? Quelle idée vous faites-vous de l'objet même de votre foi? Si vous croyez véritablement, vous ne craindrez pas que l'air de la liberté et de la sincérité, qui est l'élément de la vérité, devienne jamais pour elle un air empoisonné et mortel. Ravisez-vous, rassurez-vous; et surtout gardez-vous d'arguer du mal que vous avez fait vous-mêmes, et de venir nous dire : « Nous avons, par notre système, rempli l'Église de « prétendus croyants, dont la religion n'est qu'un « préjugé et peut-être une peur : ils vont nous échap-

« per dès qu'ils seront livrés à eux-mêmes et chargés « de pourvoir à leur subsistance spirituelle; aidez-« nous à les retenir, tels quels, dans l'Église officielle, « et à remplir cette église de fidèles semblables à « eux. » Non, le mal ne saurait servir de raison au mal; la vérité, le droit ne se prescrivent pas; il est toujours temps d'y revenir; et il faut y revenir, sans regarder ni à droite ni à gauche; il y faut revenir sur la foi de Dieu, qui n'a pu attacher à un principe vrai que des conséquences heureuses, et qui ne peut manquer d'être notre garant.

Et cependant, chose étrange ! on a cru avancer un argument irrésistible en faveur des églises d'État, en étalant leurs plaies, en nous montrant, dans le sein même de ces églises, une masse de gens trop languissants, trop indifférents aux intérêts de la vérité pour lui faire, d'eux-mêmes, un établissement au milieu d'eux. Ce n'est pas de la vérité, dit-on, que l'on se défie, mais de ces gens-là. Et pour obvier à cet inconvénient, à qui pensez-vous qu'on ait recours? à des hommes encore; et à quels hommes ? à des hommes qui n'ont, pour présider à cet *établissement de la vérité*, ni qualité, ni mission! Ces hommes, dit-on, agissent au nom des fidèles, et les représentent. C'est-à-dire que cette majorité d'indifférents, qu'on veut bien appeler *fidèles*, a délégué, pour veiller à ses besoins spirituels, quelques hommes qui sont peut-être tout aussi indifférents, qui peuvent l'être davantage, qui peuvent même être hostiles du fond du cœur à l'intérêt qu'on leur confie. Je ne sais ni quand

ni comment ils ont été délégués; je proteste seulement que moi, pour ma part, je ne les ai point délégués; que, zélés ou indifférents, ils ne me représentent point; et j'en sais mille et mille autres qui sont prêts à se joindre à cette protestation. Mais passons sur une inconséquence énorme, qui résume tout le système des religions d'État, et dans laquelle il ne tient qu'à moi de signaler une dérision impie. Tenons-nous-en au fait qu'on veut bien signaler. Voyez, nous dit-on, la langueur spirituelle, l'engourdissement profond de ces masses, et dites si une église nationale n'est pas nécessaire ! Quand je considère que cet argument bizarre est en même temps l'argument favori, le moyen triomphant des meilleurs avocats de l'union, je crois avoir la mesure de l'égarement dans lequel la prévention et la coutume peuvent jeter des esprits bien faits. Quoi ! ce n'est plus une règle sûre de juger l'arbre par ses fruits ! que dis-je ? la règle sera de juger que l'arbre est bon parce que les fruits sont mauvais ! Il faut conserver les églises nationales à cause de l'insipidité de leurs produits ! Vous nous dites : Voyez ce que c'est que l'Église *malgré* l'institution qui la lie à l'État. Que ne dites-vous plutôt : Voyez ce qu'est l'Église *à cause* de l'institution qui la lie à l'État ? Eh bien, passons encore, et abandonnons cet argument à sa destinée; ne cherchons pas si l'état moral de l'Église parle contre l'union dans le passé; cherchons s'il parle contre la séparation dans l'avenir.

Vous dites vrai ; je l'avoue : le zèle religieux n'est pas commun, et l'*offre*, pour appliquer ici le langage

des économistes, est rarement prévenue ou dépassée par la *demande*. Mais il suffit que l'offre soit assurée, et elle le sera d'autant plus que le pouvoir social ne s'en mêlera pas. On a beau se défier des hommes : il en est d'assez zélés pour faire toutes les avances qu'on prétend mettre à la charge de la société, et ils les feraient sans doute avec plus d'empressement si, jouets de la commune illusion, ils ne croyaient pas tous les besoins satisfaits par la sollicitude légale de l'État, et ne s'imaginaient que leur zèle intempestif va faire double emploi. Il y a dans le monde une quantité de forces à qui l'occasion seule est refusée, une quantité de leviers qui ne demandent qu'un poids à soulever. Ne vous défiez même pas tant de ceux qui vous paraissent les plus indolents, et qui, bien loin d'avoir rien à *offrir*, vous semblent à peine en état de *recevoir*. Vous ne les connaissez pas, et c'est votre faute; votre système les a endormis; et parce que, rassasiés, par vos soins, d'un aliment quelconque, ils ne se mettent point en mouvement pour satisfaire une faim qu'ils ne sentent pas, vous croyez qu'une fois hors de votre bercail ils ne chercheraient pas de la pâture, qu'ils ne songeraient pas à se pourvoir d'un culte, qu'ils végéteraient sans souci de l'avenir ni de Dieu! Oui, je l'avoue, ce prisonnier qu'on avait retenu pendant quarante années dans une immobilité forcée, ne pouvant, au sortir de sa captivité, accoutumer ses membres au mouvement, ni ses yeux à la lumière, ni tout son corps au grand air, se prit à pleurer, et redemanda sa prison. Jamais la

conscience, une fois émancipée, ne redemandera la sienne. Vous en seriez responsables si elle le faisait, mais elle ne le fera point. Partout où l'homme sera chargé de pourvoir à sa religion, il aura une religion. Ce besoin est universel, profond, inextinguible; et ce qui vous le déguise, c'est cette institution même, qui non-seulement ne laisse pas à la conscience le temps de parler, le temps de se sentir, mais qui, faisant procéder de l'État la religion et le culte, nous apprend à mettre la religion et le culte au niveau des pratiques mondaines et des observances sociales les plus ordinaires.

Parler de la force intrinsèque de la vérité, dire qu'elle se suffit à elle-même, c'est peut-être parler un langage que tout le monde ne comprendra pas. Dire que l'instinct religieux est essentiel à l'homme, et que, quand cet instinct manque à se manifester, il est captivé plutôt qu'étouffé, c'est parler un dialecte plus vulgaire et plus accessible. Or il est vrai, dans un sens, que la religion est naturelle à l'homme, c'est-à-dire que, la religion absente, il se fait en l'homme une lacune qu'il ne peut longtemps supporter. Un être qui se sait mortel, et qui se sent immortel, ne peut pas ne point essayer, tandis que le temps l'entraîne, de jeter l'ancre dans l'éternité; le bon, le juste, sans Dieu n'ont point de sens. L'homme a des besoins dont la satisfaction, des douleurs dont la consolation ne se trouvent que dans le ciel. L'homme sans religion est un arbre déraciné d'où la séve se retire. Il sera religieux si on lui permet de l'être; reli-

gieux, si l'on veut, d'une manière élémentaire; du moins est-il certain que, si la religion se montre à lui toute seule, elle a des chances pour être accueillie, des chances qu'elle perd quand elle se présente à lui *en mauvaise compagnie.*

Or il n'en est pas pour elle de plus mauvaise que la politique, parce que, leurs principes n'ayant rien de commun, leur réunion signale une transaction fâcheuse, parce qu'en acceptant le sauf-conduit du pouvoir la religion déchire ses lettres de créance. Ne fît-elle que cela, ce serait bien assez; mais elle ne s'en tient jamais là; mise en mesure de faire de la force, elle fait de la force, et sitôt qu'elle en fait, fût-ce avec une douceur paternelle, on ne la reconnaît plus, on s'en défie. Écartez ces fâcheuses apparences, et vous saurez, pour la première fois peut-être, quelle prise a la religion sur le cœur de l'homme. Les déclarations de l'Évangile sur la résistance du cœur à la vérité n'en restent pas moins vraies; le sillon de l'Évangile sera toujours baigné de la sueur ou des larmes de l'agriculteur; mais l'homme a un tel besoin de religion que si, par un funeste rapprochement, vous ne lui faites pas prendre la religion pour une machine politique ou pour une manœuvre sacerdotale, il lui rendra quelques hommages, il entretiendra quelques rapports avec elle. Il attendait, pour la saluer, de la rencontrer dans la solitude, dans le dépouillement, et dans la majesté de l'indépendance (1).

(1) Mais laissons sur ce sujet la parole à un plus savant que nous; écoutons l'éloquent auteur de la *Démocratie en Amérique* :

En réclamant pour le peuple le droit de pourvoir immédiatement à ses intérêts les plus élevés, tandis que nous ne songeons pas à réclamer pour lui l'administration immédiate de ses intérêts temporels, avons-nous dit qu'il est bon juge des premiers et mauvais juge des seconds? Non, mais seulement qu'il trouve des guides pour ceux-ci, et qu'il n'en a point pour ceux-là. Que le peuple, en matière religieuse, soit compétent ou ne le soit pas, la question reste entière; car s'il n'est pas compétent, l'État ne l'est pas davantage. Quel que soit, à l'égard de la religion.

« Je me demandai comment il pouvait arriver qu'en diminuant la force apparente d'une religion on vînt à augmenter sa puissance réelle, et je crus qu'il n'était pas impossible de le découvrir.

« Jamais le court espace de soixante années ne renfermera toute l'imagination de l'homme; les joies incomplètes de ce monde ne suffiront jamais à son cœur. Seul entre tous les êtres, l'homme montre un dégoût naturel pour l'existence et un désir immense d'exister : il méprise la vie et craint le néant. Ces différents instincts poussent sans cesse son âme vers la contemplation d'un autre monde, et c'est la religion qui l'y conduit. La religion n'est donc qu'une forme particulière de l'espérance, et elle est aussi naturelle au cœur humain que l'espérance elle-même. C'est par une espèce d'aberration de l'intelligence, et à l'aide d'une sorte de violence morale exercée sur leur propre nature, que les hommes s'éloignent des croyances religieuses; une pente invincible les y ramène. L'incrédulité est un accident; la foi seule est l'état permanent de l'humanité.

« En ne considérant les religions que sous un point de vue purement humain on peut donc dire que toutes les religions puisent, dans l'homme lui-même, un élément de force qui ne saurait jamais leur manquer, parce qu'il tient à l'un des principes constitutifs de la nature humaine.

« Je sais qu'il y a des temps où la religion peut ajouter à cette influence qui lui est propre la puissance artificielle des lois et l'appui des pouvoirs matériels qui dirigent la société. On a vu des religions, intimement unies aux gouvernements de la terre, dominer en même temps les âmes par la terreur et par la foi; mais lorsqu'une religion contracte une semblable alliance, je ne crains pas de le dire, elle agit comme pourrait le faire un homme : elle sacrifie l'avenir en vue du présent, et, en obtenant une puissance qui ne lui est point due, elle expose son légitime pouvoir.

« Lorsqu'une religion ne cherche à fonder son empire que sur le désir d'immortalité qui tourmente également le cœur de tous les hommes, elle peut viser à l'universalité; mais quand elle vient à s'unir à un gouvernement, il lui faut

le système auquel s'arrête l'État, toujours est-il qu'il ne peut donner ce qu'il n'a pas; et il s'ensuit que le peuple recevra sa religion de lui-même, ne pouvant la recevoir d'ailleurs et ne pouvant être sans religion. Qu'on s'étonne du fait tant qu'on voudra, il faudra le reconnaître. Au reste, pour peu qu'on nous presse, nous irons plus loin. Nous dirons hardiment que les questions les plus relevées sont, dans un certain sens, celles dont le peuple est le meilleur juge. Il peut n'avoir pas, ou n'avoir que très tard, une opinion à lui sur le système des prohibitions en matière de commerce,

« adopter des maximes qui ne sont applicables qu'à certains peuples. Ainsi donc « en s'alliant à un pouvoir politique, la religion augmente sa puissance sur quel« ques-uns et perd l'espérance de régner sur tous.

« Tant qu'une religion ne s'appuie que sur des sentiments qui sont la consolation « de toutes les misères, elle peut attirer à elle le cœur du genre humain. Mêlée « aux passions amères de ce monde, on la contraint quelquefois de défendre des « alliés que lui a donnés l'intérêt plutôt que l'amour; et il lui faut repousser comme « adversaires des hommes qui souvent l'aiment encore, tout en combattant ceux « auxquels elle s'est unie. La religion ne saurait donc partager la force matérielle « des gouvernants sans se charger d'une partie des haines qu'ils font naître.

« Les puissances politiques qui paraissent le mieux établies n'ont, pour garantie « de leur durée, que les opinions d'une génération, les intérêts d'un siècle, sou« vent la vie d'un homme. Une loi peut modifier l'état social qui semble le plus « définitif et le mieux affermi, et avec lui tout change.

« Les pouvoirs de la société sont tous plus ou moins fugitifs, ainsi que nos « années sur la terre; ils se succèdent avec rapidité comme les divers soins de la « vie; et l'on n'a jamais vu de gouvernement qui se soit appuyé sur une disposi« tion invariable du cœur humain, ni qui ait pu se fonder sur un intérêt immortel.

« Aussi longtemps qu'une religion trouve sa force dans des sentiments, des in« stincts, des passions qu'on voit se reproduire de la même manière à toutes les « époques de l'histoire, elle brave l'effort du temps, ou du moins elle ne saurait « être détruite que par une autre religion. Mais quand la religion veut s'appuyer « sur les intérêts de ce monde, elle devient presque aussi fragile que toutes les « puissances de la terre. Seule, elle peut espérer l'immortalité; liée à des pouvoirs « éphémères, elle suit leur fortune, et tombe souvent avec les passions d'un jour « qui les soutiennent.

« En s'unissant aux différentes puissances politiques, la religion ne saurait donc « contracter qu'une alliance onéreuse. Elle n'a pas besoin de leur secours pour « vivre, et en les servant elle peut mourir. » (Tome II, pages 232-235.)

sur la division de la propriété, sur le partage des pouvoirs, sur la liberté de l'industrie et de la concurrence, sur le monopole et les accaparements, etc., etc.; mais il peut en avoir une sur les suprêmes intérêts de son âme et sur la vérité du message de paix. « Je te rends grâces, disait Jésus à son Père, de ce « que tu as caché ces choses aux sages et aux intel- « ligents, et de ce que tu les as révélées *aux enfants.* » Un magistrat, un sénat, une académie, un prêtre n'en savent pas plus, sinon par le Saint-Esprit, qu'un simple paysan sur l'essentiel de la religion, et aucun homme en ces matières ne peut se décider pour un autre.

Ce qui a presque partout amorti le besoin religieux, affaibli le sentiment religieux, ce qui a dégoûté de toute espèce de culte, c'est cette atmosphère étouffante et malsaine des religions d'État, cette usurpation de la compétence religieuse par les corps politiques, cette longue profanation, dont tout le monde, plus ou moins, a eu le sentiment; c'est l'idée à laquelle elle a dû donner crédit : que tout cet établissement religieux n'était qu'un instrument de la politique; opinion qui, propagée d'abord par des esprits d'élite, est allée flétrir dans tous les cœurs l'idée de la religion et de tout ce qui s'y rattache. Partir, dans le raisonnement, de l'état spirituel des populations qui ont vieilli sous le régime de la religion d'État, c'est partir d'une donnée gratuite et fausse; autant vaudrait, de la somnolence et de la torpeur d'un homme enfermé dans un air vicié, conclure que, dans un air pur, ce

même homme sera également assoupi et engourdi. En vérité, je comprends à peine qu'on ose employer cet argument, et surtout y insister : l'insipidité morale, le manque de spontanéité religieuse qu'on a soin de faire remarquer chez la masse des membres d'une église nationale, fait-elle donc l'éloge ou la satire du système ?

Aux yeux des hommes préoccupés des choses visibles, et même au premier regard de tout le monde (car le premier regard est rarement tourné du bon côté), nous venons de placer la religion dans une situation *précaire*. Nous avons entendu des hommes respectables, et dont la foi pratique fait honte à la nôtre, accuser notre système de mettre incessamment le christianisme en question, et de le réduire à n'être jamais que *possible*. Nous les remercions de nous avoir fourni une expression heureuse, et la plus propre à résumer notre pensée. Car s'ils donnent au mot de *possible* son vrai sens, si dans leur pensée il n'est pas synonyme d'*impossible*, il exprime selon nous la condition normale du christianisme dans ce monde. De même que la conservation de l'homme est une création sans cesse renouvelée, l'existence du christianisme sur la terre est une perpétuelle naissance. Il en est de lui comme de son chef : « Si le grain de « froment ne meurt, il demeure seul, mais s'il meurt, « il porte beaucoup de fruit. » Mourir sans cesse pour renaître sans cesse, telle est sa loi, telle est sa force. Mourir, c'est-à-dire se séparer continuellement de toute force qui ne vient pas de son principe, ab-

diquer d'avance et à tout moment l'empire de ce monde, ne vivre jamais que de sa propre vie, la recevoir jour à jour, minute à minute, de celui de qui elle émane. Il n'appartenait qu'à une préoccupation charnelle de vouloir, dans la lumière du Tabor, préparer un abri à des esprits glorifiés, et de dire : « Il est bon que nous demeurions ici. » La vérité n'a pas même besoin d'une tente, elle ne veut d'établissement que dans nos cœurs, et la foi, l'amour ont seuls le droit de lui offrir un asile. L'objection qu'on nous adresse renferme la plus imposante concession, et devient un témoignage à notre système. Il est donc vrai que, privé des secours de l'État, le christianisme est *possible;* il est donc vrai que cette substance immatérielle, ce souffle, cet esprit subsiste par lui-même; il est donc vrai que ce qui n'a nul appui dans les institutions, ce qui n'obtient nulle mention de la loi, ce qui reste en dehors de tout, est possible, toujours possible, par conséquent immortel; qu'une pensée, une simple pensée traversera les siècles, assistera aux révolutions des empires, et ne quittera le monde que quand il n'y aura plus de monde.... Eh bien, cette pensée toujours possible, et par conséquent nécessaire, toujours possible, c'est-à-dire impérissable, quelle borne pouvez-vous assigner à son extension quand vous n'en mettez point à sa durée? que vous coûte-t-il de lui accorder le monde entier quand vous lui accordez tous les siècles? et de la reconnaître toute-puissante l'ayant reconnue immortelle?

CHAPITRE VIII.

SUITE DU PRÉCÉDENT.

Nous avions posé cette question : La religion a-t-elle besoin de l'État? Et nous avons répondu : L'homme qui croit à la divinité de sa religion ne peut pas avouer ce besoin ; en d'autres termes, la question elle-même, avant toute réponse, est contradictoire avec l'idée d'une religion vraie. Nous voulons bien toutefois ne pas nous en tenir, avec nos adversaires, à cette fin de non-recevoir. Nous acceptons la question, et nous y répondons par des faits, que nous empruntons à l'histoire du christianisme.

Nous commençons par donner en plein dans l'hypothèse de nos adversaires. Supposant que le christianisme ait tiré un grand et excellent parti de son alliance avec l'État, nous disons qu'avant de s'approprier cette force il ne l'avait pas. Il n'est pas né uni à l'État ; il est né, au contraire, séparé de l'État, et, l'on peut dire, suspect et odieux à l'État. Contraste merveilleux avec toutes les autres religions, qui sont nées avec l'État, ou du sein desquelles l'État lui-même est né! La vérité devait venir vers les siens

et n'en était point reçue (Jean I, 11). Dépourvue de toute force humaine, n'ayant d'appui qu'en elle-même et dans la conscience humaine, elle devait à la fois promulguer les droits et proclamer le triomphe de l'invisible et de l'immatériel. Elle pouvait seule résoudre ce problème, elle devait le résoudre, elle l'a résolu. Ce que le christianisme a fait, avant d'être allié avec l'État, c'est de conquérir l'État. Voilà, du moins, *une* œuvre qu'il a consommée seul, et sans le concours de l'État. Or cette œuvre était plus difficile, et elle est plus grande à elle seule, que toutes celles qu'il a pu faire depuis. Il n'est pas permis de supposer qu'il n'eût pu faire sans l'association tout ce qu'il a fait sous le régime de l'association. Que les croyants aient failli en lui faisant contracter cette alliance, c'est une question que, pour le moment, je n'examine pas : il me suffit que le christianisme ait donné sujet à l'État d'accepter et même de solliciter cette alliance ; on en pourra conclure, si l'on veut, que l'État ne peut se passer de l'Église ; mais certes on en conclura plus sûrement encore que l'Église peut se passer de l'État. En un mot, la religion du gouvernement est un effet avant d'être une cause ; et si vous regardez cette cause comme considérable et puissante, que penserez-vous de la cause de cette cause ? La force morale qui a mis l'État à son service n'aurait-elle pas toujours été assez forte sans l'État ?

Avant de contracter cette alliance, le christianisme avait passé trois siècles dans l'isolement. Quelle fut, pendant ces trois siècles, sa condition intérieure ?

Comment répondit-il à l'esprit de son fondateur et au but de son institution? Quels furent, durant cette période, sa force et ses progrès? S'il fut alors, sous tous les rapports essentiels, égal pour le moins à ce qu'il s'est montré depuis, que pourra-t-on dire en faveur de l'alliance? Or il est universellement reconnu que cette période n'a été inférieure à aucune de celles qui l'ont suivie. Il est certain qu'elle a, proportionnellement, beaucoup plus étendu sur la terre le règne du christianisme que ne l'ont fait tous les âges suivants. A ne prendre que ce côté des choses, ces premiers temps sont au-dessus de toute comparaison. Et quand ce développement extérieur ne devrait pas être accepté d'avance comme la mesure de la vie intérieure de l'Église, cette vie intérieure envisagée en elle-même et de près, ne redoute pas, je le suppose, la comparaison avec aucun des âges plus modernes. Quand notre admiration pour l'époque des Apôtres et des Pères devrait diminuer de moitié, cet âge n'en resterait pas moins, dans notre esprit et dans celui de tout le monde, l'âge d'or de l'Église chrétienne.

« Mais, dira-t-on, cette gloire eut son déclin; cet « âge d'or n'était déjà plus qu'un âge d'argent, lors« que l'Église épousa l'Empire. Ce mariage vint à « propos. » Mais pensez-y mieux. Le mal de l'Église n'était pas tel que cette alliance pût le guérir; elle devait, au contraire, l'aggraver. Ce mal de l'Église, c'était le sentiment orgueilleux de sa force extérieure; ce mal, c'était l'invasion de la foi au visible, et par conséquent une diminution proportionnée de la foi à

l'invisible. Car de même que le chrétien se sent fort quand il est faible, il se sent faible quand il est fort. D'une confiance injuste naquirent de justes frayeurs. Arrivée au sommet de la prospérité temporelle, l'Église eut peur, et se laissa tomber dans les bras de l'État. Précisément parce que son crédit croissait dans le monde, elle aurait dû éviter toute solidarité, tout contact avec la puissance : elle fit le contraire, et, voyant son péril où était sa sûreté, elle chercha sa sûreté là même où était son péril. Ne fut-elle pas plus coupable encore? et ne fit-elle pas une autre réponse que celle que lui dictait Jésus-Christ à cette provocation du prince des ténèbres : « Je te donnerai toute la « puissance de ces royaumes et leur gloire ? » Il est vrai que l'expérience qu'elle a maintenant lui manquait ; l'histoire de l'ancien peuple élu consacrait à ses yeux le principe de l'union; tous les antécédents étaient favorables, tous les augures étaient propices; mais il n'en est pas moins vrai que la cause secrète, intime de cette démarche funeste, fut l'affaiblissement de la vie intérieure ; cet affaiblissement, qui devait avertir l'Église de remonter à son principe et de s'y retremper, lui suggéra, au contraire, de chercher de la force ailleurs; cette illusion même était une partie de son mal, qui consistait précisément dans la prédominance de la chair sur l'esprit et du visible sur l'invisible; c'est parce que ses yeux affaiblis ne discernaient plus la nuée qu'elle s'écria, comme l'antique Israël : « Fais-nous des dieux qui marchent devant nous ; » et si elle avait besoin d'être alliée à la

puissance mondaine, c'était afin d'apprendre, par une dure expérience, à fuir un si dangereux commerce et à respecter par-dessus tout la force qui ne se voit point.

Sans doute que le cours des choses, et une suite croissante de bénédictions imprévues, avaient dû amener pour le christianisme ce périlleux moment. Lorsque l'Église, comme si elle était veuve de son invisible Époux, laisse mettre à son doigt l'anneau de l'empire, il me semble que, puissante extérieurement, forte de l'étendue de ses conquêtes et du silence morne du paganisme, son vieil ennemi, elle se sent intérieurement défaillir, elle cherche, à défaut de sa force intérieure qui s'éteint, une force étrangère qui dissimule à tout le monde, et d'abord à elle-même, sa débilité; et que, de même qu'un fleuve qui, fatigué de couler, endort ses flots dans le large bassin d'un lac, elle aussi cesse de couler, sauf à reprendre son cours à l'issue de ce lac immobile qui n'a de mouvement que celui qu'il reçoit des tempêtes. Qu'a donc été l'Église, à partir de là, qui ne justifie cette image ? Quelle secousse importante et salutaire a-t-elle reçue qui n'ait reproduit le caractère de ses premières années? Ne voyez-vous pas, d'époque en époque, la vie qu'elle recèle demander une issue, s'échapper du camp, comme parle l'Apôtre, et rechercher ce désert, témoin de ses premiers combats et de ses premières victoires? Alors même qu'unie à l'État elle est indépendante parce qu'elle domine, alors même ses membres les plus vivants ne la reconnais-

sent plus parce qu'elle est puissante selon la chair et qu'elle ne doit jamais l'être de cette manière; à leurs yeux ce n'est plus l'Église; ils vont chercher ou former la vraie Église dans la liberté du désert. Un instinct profond la ramène sans cesse vers les traces de Celui qui n'avait pas un lieu où reposer sa tête, et dont le règne n'est pas de ce monde. Étrangère et voyageuse, comme chacun de ses vrais enfants, elle préfère à la maison de pierre la tente légère qui se roule en un clin d'œil, demeure qui ne captive pas son possesseur et qu'il emporte avec lui. Les époques d'engourdissement et d'indifférence resserrent ses liens avec l'État en resserrant ses liens avec la matière; mais que la vie éclate, ces liens lui pèsent; elle cherche à les élargir, et, si on les resserre, elle les brise.

Mais à ne considérer que les grandes œuvres extérieures, est-ce l'État qui les fait? est-ce du moins sous ses auspices qu'elles ont lieu? Il serait étrange, vraiment, de faire honneur à l'État des œuvres qu'il n'a pu empêcher, et dont il n'a été, pour ainsi dire, que le témoin solennel! Certes l'État est bien innocent de tout ce qui s'est entrepris et consommé de grand et de hardi en matière de religion, dans l'ère de l'alliance; et tout prouve que cela se serait également fait, et mieux fait en son absence. Combien de choses capitales dans l'histoire du christianisme ont eu lieu dans le sein même de l'*Église établie*, sans que cet établissement y ait contribué en rien, si même il n'y a pas mis obstacle? Que de choses grandes et

belles, plus grandes que toutes celles qu'il a faites, ont eu lieu sans son patronage, et même hors de son enceinte! L'État est resté étranger, souvent même s'est montré hostile à toute œuvre généreuse et hardie de l'Église, ou plutôt de la religion. Cette opposition est dans sa nature même. Ce n'est pas en effet en vue de ces grandes œuvres, ni dans l'intérêt d'aucun grand effet religieux, mais dans un intérêt tout temporel d'ordre et de moralité, qu'il a adopté la religion; c'est pour sa dot qu'il l'épouse; pour lui, non pour elle; d'où l'on peut facilement comprendre qu'il lui saura peu de gré et même mauvais gré de tout ce qu'elle fera en dehors ou au delà de ses intérêts à lui. Il lui convient d'avoir une compagne soumise, disciplinée; toute excentricité lui déplaît, et la religion vit d'excentricités. Ce n'est donc pas lui qui donnera la main à ces saintes témérités de la foi; elles se feront sans lui, mais elles se feront; et, en se faisant, elles prouveront que la religion peut de fort grandes choses sans l'appui du pouvoir temporel. Dira-t-on que c'est le pouvoir temporel qui l'a mise en état de faire ces grandes choses? Mais elle en a fait bien d'autres avant d'être adoptée par le pouvoir; mais elle en fait tous les jours d'aussi grandes sans qu'il s'en mêle, sinon pour la contrarier. Au bout du compte, est-ce le gouvernement civil qui a envoyé dans la Chine et au Japon tant de courageux missionnaires? Est-ce un gouvernement qui a civilisé le Paraguay? Ne sont-ce pas quelques moines, qui, pour le dire en passant, se mirent, dans cette entre-

prise, au-dessus des lois et des autorités de leur pays? Est-ce aux ordres et aux frais d'un gouvernement que les humbles frères moraves ont répété, mais dans un esprit plus pur, l'œuvre des jésuites du Paraguay? Comment ne pas croire que ceux qui ont fait le plus auraient pu faire le moins, et que la même charité qui a fait faire au christianisme le tour du monde, pouvait bien, dans les contrées mêmes d'où elle prenait son essor, subvenir au besoin des populations, organiser une Église et un culte, en un mot faire un établissement aussi solide et aussi régulier que celui que la religion a reçu de l'État? Des paroisses sont-elles plus difficiles à fonder et à gouverner que des États?

Si l'on ne regarde qu'au matériel, aux moyens de subsistance de l'Église, nous verrons qu'elle doit très peu de chose à l'État, ou plutôt qu'elle ne lui doit rien. C'est bien avec ses propres fonds qu'elle est entretenue dans la plupart des pays, soit qu'elle en ait conservé en propre la garde et la gestion, soit que l'État les ait mêlés avec son trésor. Qu'elle ait été dépossédée, c'est peut-être une grande injustice, mais ce n'est pas un grand mal. Que son droit de posséder soit limité par les lois, nous n'avons garde de nous en plaindre. L'Église de Jésus-Christ n'a pas été appelée à thésauriser. Elle marche par la foi et non par la vue; et certainement la vue d'un capital assuré n'est pas propre à la maintenir, vis-à-vis de son maître, dans cette attitude de supplication et de dépendance, la seule qui lui convienne. Son capital est dans la foi et dans la charité de ses membres; ses

ressources sont, à leur principe, toutes spirituelles, et malheur à toute institution qui lui assure son existence! Mais enfin, il n'en est pas moins vrai qu'elle n'a, sous le rapport matériel, aucun besoin de l'État, et elle l'a prouvé. Si l'on en doute aujourd'hui, c'est que, accoutumé à compter pour elle sur les subventions de l'État, on ne se représente pas aisément un régime différent, quoique ces subventions elles-mêmes soient faites, sous le nom collectif d'État, par les individus, et que la séparation des deux sociétés n'amenât à cet égard aucune différence matérielle. Le changement serait tout moral : on donnerait ce qu'on donnait auparavant, mais on saurait à qui et pourquoi on le donne; on suivrait de plus près et avec plus d'intérêt l'application de ses dons; et enfin celui que sa conscience ne pousserait pas à donner, ne donnerait pas. En quoi, je le demande, la position de l'Église, sous le rapport matériel, deviendrait-elle plus difficile? On ne dira pas que, s'il lui est aisé de se procurer les ressources dont elle a besoin, elle n'est pas habile à les exploiter, à les administrer. Quelle raison, en effet, aurait-on d'en douter? Quelles raisons n'a-t-on pas de croire, au contraire, que la forme et le fond sont également à sa portée?

Nous nous sommes abstenu jusqu'à présent de faire mention des États-Unis d'Amérique. Mais comment n'en pas parler lorsqu'il s'agit de prouver que le sentiment religieux est en état de se créer à soi-même sa forme et ses moyens? Nous n'avons pas besoin, pour le bien de notre cause, de rien exagérer.

Un tableau complet et fidèle de la vie religieuse qui se déploie dans cette grande république, pourrait exciter une surprise qui irait jusqu'à l'éblouissement. Mais, encore une fois, il n'est pas nécessaire de tout dire. Nous avons cause gagnée, si une Église considérable, privée de tout appui de la part de l'État, pourvoit à tous ses besoins essentiels à peu près aussi bien et aussi régulièrement qu'une Église officielle; car si l'Église a besoin de s'appuyer sur l'État, on ne doit pas s'attendre, dans cet isolement de la société religieuse, au résultat que nous supposons. Or ce résultat est fort au-dessous de ce que le zèle de la religion a réalisé en Amérique. Si l'on tient compte de toutes les circonstances, la plupart contraires et décourageantes, il faut placer l'état religieux de l'Amérique beaucoup au-dessus de celui de la plupart des pays de l'Europe. Il devrait être jugé supérieur, alors même que le nombre des pasteurs ne serait pas proportionnellement plus grand, alors même que la sphère d'action des fidèles ne s'étendrait pas, comme elle le fait, aux contrées les plus lointaines, à celles-là mêmes du vieux monde où le christianisme a pris naissance. Nous ne renonçons pas à esquisser, d'après des documents authentiques, ce magnifique tableau; mais ici nous nous bornons à ce fait général, pris dans sa nudité : aucun État de l'Europe ne pourvoit plus complètement, plus régulièrement aux besoins de la religion, que ne le font les fidèles des Églises d'Amérique, réduits à leurs propres forces (1). Ce

(1) Voir la Note VI de l'*Appendice*.

fait nous suffit, car on n'a pas le droit de nous dire : Si l'État s'en mêlait, s'il ajoutait sa force à ces forces individuelles si remarquables, on verrait encore d'autres et de plus grands effets. Où est la preuve ? Et combien n'est-il pas plus vraisemblable que l'État ne se chargerait de faire les affaires de la foi et du zèle, que pour y porter la langueur et pour ralentir ou paralyser tout ce grand mouvement? Si l'on croit l'État capable d'un tel concours, pourquoi ne le voit-on nulle part et jamais agir dans ce sens et avec cette énergie? Lui en faisons-nous un crime? Assurément non : l'État n'a point de zèle, parce qu'il n'en peut point avoir; parce que le zèle, de sa part, serait un pur contre-sens, si ce n'était une politique hypocrite; parce qu'il n'a pas pu s'associer à l'Église à de telles conditions et dans un tel esprit; et que son affaire est plutôt de réprimer le zèle que de l'exciter ou même de le ressentir.

On parle beaucoup des services qu'ont rendus les Églises nationales. Il semble que ce soit une de ces vérités constatées sur lesquelles la discussion est irrévocablement fermée. Nous osons la rouvrir, et demander quel est le bien qu'ont fait les Églises nationales, qui n'eût pu tout aussi bien se faire sans elles, et qui n'ait ses causes, très faciles à démêler, dans un principe vital qu'il n'appartenait aux Églises nationales ni de créer, ni de perpétuer, ni même d'éteindre? Quoi! parce que, sous cette forme de gouvernement, l'Église ne sera pas morte absolument; parce que quelques rayons de l'antique foi, quelques étincelles de

l'ancienne flamme auront continué à briller ; parce que le fond aura été plus fort que la forme, incessamment occupée à l'éteindre et à l'étouffer, nous imputerons à ce système tout le bien qu'il n'a pu empêcher, et nous le louerons de tout le mal qu'il n'a pas pu faire! Quoi donc! sans lui les pasteurs n'auraient pas été fidèles, les troupeaux n'auraient pas été attentifs, les âmes n'auraient pas eu soif de Dieu, l'Évangile n'aurait pas été une puissance de salut? « Mais, dit-on, sous l'Église nationale le pasteur a « un troupeau tout trouvé, le troupeau est pourvu « d'un pasteur avant de l'avoir demandé! » Et comment ne voyez-vous pas que c'est là le mal précisément, et que vous feriez beaucoup mieux de laisser à ce troupeau le souci de trouver un pasteur, à ce pasteur le souci de se créer un troupeau? Ne savez-vous pas voir qu'en matière de religion la spontanéité est le principe même de la vie, et que tout ce qui est ôté à l'une est nécessairement enlevé à l'autre? Quand il s'agit de besoins matériels, c'est la satisfaction qui importe; quand il s'agit de besoins spirituels, c'est le besoin qui importe; et, avant de préparer au besoin son aliment, il faut s'occuper de créer le besoin lui-même. Or ce ne peut être l'affaire de l'État, ou, si c'est son affaire et son devoir, il ne saurait mieux s'en acquitter qu'en se tenant à l'écart et ne faisant rien.

« Ne devons-nous, dira-t-on encore, aucun respect « à la Providence, qui a permis, qui a voulu que la « religion fût, chez la plupart des peuples, chose na-

« tionale et affaire d'État? » D'abord, je crois qu'on ne s'exprime pas bien, et que, chez la plupart des peuples, l'État a plutôt été religieux ou ecclésiastique, que la religion n'a été nationale. L'Église avant l'État, c'est l'ordre. Dès qu'entre elle et l'État il est question de rang, c'est incontestablement le premier qui lui appartient, et elle ne peut y renoncer qu'en se reniant elle-même. Indépendante ou souveraine, c'est tout ce qu'elle peut être. Mais passons là-dessus; et puisqu'on parle de la Providence, convenons que, depuis le commencement des sociétés, la Providence a permis bien des choses, et que, s'il faut honorer et maintenir tout ce qu'elle a permis, nos respects s'attacheront nécessairement aux choses les plus opposées (1). Quand les Églises nationales auraient jamais été nécessaires, la question serait, pour nous, de savoir si elles le sont encore; mais cette première nécessité, qui la prouve? Quoi! le fait, le fait seul de leur existence? Oui, tout ce qui a existé fut nécessaire, dans ce sens que tout ce qui existe a sa raison d'être, et que cette raison l'ayant emporté sur toutes les raisons de ne pas être, toute existence par là même implique nécessité. Dans ce sens, toutes les erreurs, et même les plus monstrueuses, ont été nécessaires. Veut-on dire par là qu'elles avaient le droit d'être? Veut-on dire que ce fut bien fait de les embrasser? Veut-on dire que ceux qui les embrassèrent ne man-

(1) Comme preuve que Dieu n'approuve pas tout ce qu'il permet, rien n'est plus frappant que les passages suivants de l'Écriture sainte, qu'il faut rapprocher l'un de l'autre : Deutéronome, XVII, 14-20 et 1 Samuel, X, 19.

quèrent à aucun devoir, et même en cela remplirent un devoir? D'ailleurs, dans la marche de la malheureuse humanité, tel mal paraît *bien* et prend le nom de bien par cela seul qu'il succède à un mal plus intolérable; et toutefois, pris en lui-même, il n'en est pas moins un mal et rien qu'un mal. Prise en elle-même, la féodalité nous apparaît comme un mal; vue dans la succession des faits politiques, ce mal apparaît comme remède ou comme palliatif; mais celui qui oserait exprimer le désir de son rétablissement semblerait faire injure aux progrès de l'humanité. Et pourtant, qu'on y réfléchisse, ce ne serait au fond qu'une erreur pire que certaines erreurs, meilleure que d'autres erreurs; car si tout ce qui n'est qu'approximativement vrai est par là même erroné, tout système politique est une erreur; et, si longtemps que puissent encore durer les sociétés humaines, nous ne pouvons prétendre en politique qu'à la vérité relative et au bien relatif. Mais la vérité absolue et le bien absolu étant l'objet propre de la religion, un système religieux faux et mauvais en principe l'est bien plus qu'un système de même qualité en politique; et sous ce point de vue le système des Églises d'État est bien moins digne d'indulgence que le système féodal. Pesez cette assertion avant de la rejeter; nous l'avons pesée avant de l'écrire. Si l'institution dont nous nous portons accusateur avait nécessairement et habituellement des effets pareils à ceux de l'institution féodale, si elle nous nuisait extérieurement, si elle faisait couler notre sang, si elle exposait nos

propriétés, si elle troublait notre existence, nous la saurions bien juger, et le parallèle qui vient d'être fait ne nous étonnerait pas. Mais comme le mal qu'elle fait est essentiellement négatif, comme il n'atteint que nos propriétés morales, comme il connive avec toutes nos faiblesses, avec toutes nos lâchetés, ce désordre intérieur et sourd prend à nos yeux les caractères de l'ordre, et, bien loin de lui vouer la haine qu'il mérite, nous nous abaissons à l'aimer!

Prononçons toujours avec respect, avec amour, ce nom sacré de Providence, toutefois en nous souvenant que l'avenir, que le progrès, que le devoir, c'est aussi la Providence!

Mais enfin, puisqu'on fait, en cette question, intervenir la Providence, et qu'on parle de ce qu'elle a permis, montrons qu'elle a moins permis qu'on ne croit. On souffrira bien que nous mettions hors de cause les nations idolâtres, celles chez qui une religion fausse peut être dans des rapports vrais avec l'État sans que nous en soyons étonnés. Souveraine ou esclave, mais plutôt souveraine qu'esclave, jamais indépendante et solitaire, telle est, dans le monde, la position naturelle d'une religion humaine. Laissons donc, encore un coup, les religions humaines; c'est le christianisme qui nous intéresse; et d'ailleurs il suffit à tous les besoins les plus divers et les plus généraux de notre thèse. Est-il donc vrai que le système des Églises d'État occupe une si vaste place dans l'histoire du christianisme? De ce qu'on voit, dans les différents siècles, l'État mêlé, beaucoup trop mêlé

aux affaires de l'Église, il ne faut pas se hâter de conclure que l'Église ait été, tout ce temps, un établissement de l'État. Peu s'en faut que nous ne disions plutôt : l'État était un établissement de l'Église. Cela ne vaut pas mieux; c'est même pire, à parler vrai; mais cela montre au moins la force intrinsèque de l'Église. Elle fut Église d'État, dans ce sens qu'elle entraîna l'État dans son orbite. Quand elle a voulu faire de l'État une de ses succursales, elle y a réussi. Longtemps avant la période des Églises d'État ou des Églises nationales, il y a la période des *États d'Église* ou des *nations ecclésiastiques*. L'union, dans tous les sens, est mauvaise et combattue par nos principes; mais l'ordre des termes n'est pas indifférent dans la question qui s'offre à nous en ce moment. Il faut convenir que si l'Église catholique n'a que trop employé l'État à la réalisation de ses fins propres, elle ne s'est jamais laissé absorber par l'État. Elle lui a, bien malheureusement, emprunté de la force et de la majesté; plus malheureusement encore elle a appelé au secours de ses violences le bras de chair de l'État; mais il faut lui rendre cette justice, elle n'a jamais connu la servitude, et n'a jamais donné toute son indépendance pour prix de ses faveurs. En bien comme en mal, ce qu'elle a été c'est bien elle, ce qu'elle a fait est bien à elle; elle a ses lois, elle a ses règles, elle a son esprit, elle s'appartient, elle s'écoute, elle se respecte. Protégée par sa doctrine, qui fait découler à tout jamais toute vérité du siége apostolique, elle reste dans son domaine et relègue l'État dans le

sien ; elle ne dédaigne pas de commander, c'est son malheur et sa honte ; mais elle dédaigne encore plus d'obéir, et c'est sa gloire ; gloire pure et digne d'envie, si elle n'eût refusé l'obéissance aux hommes que pour la donner à Dieu (1) !

L'Église d'État, proprement dite, est une invention de la Réforme, lorsque, ayant peur de son principe, elle le nia en fait après l'avoir proclamé en paroles. La Réforme, en se séparant de l'Église romaine, qui n'était ni la multitude ni le pouvoir civil, dut, pour trouver une tête, s'adresser au peuple ou au pouvoir civil. Son principe l'adressait au peuple ; en général, elle n'osa pas ; et pour avoir une autorité présente et visible, elle s'adressa au pouvoir, qu'elle fit évêque. Tel est le caractère des Églises d'État ; elles se réduisent à ce peu de mots : Épiscopat du gouvernement civil. Ce gouvernement lui-même, on ne nous dit pas qui l'a fait évêque ; les catholiques romains se donnent un peu plus de peine pour établir l'autorité du siége apostolique ; les protestants, pour toute justification du fait, s'en tiennent au fait, sauf, si on les presse, à lui donner cette valeur providentielle qu'on ne saurait, à bien dire, refuser à un fait quelconque. Ainsi donc, les véritables Églises d'État ne sont pas si anciennes ; elles datent du seizième siècle, et peuvent être appelées sans injure l'avortement du protestantisme. Car le protestantisme, en consacrant le principe de l'individualité, s'engageait à la république, se liait à la liberté ; on voit qu'il a tout au moins

(1) Voir la Note VII de l'*Appendice*.

affaibli, entamé son principe au moment même qu'il le proclamait. Bien différent du divin ouvrier qui, son œuvre achevée, la regarda et vit que tout était très bon, le géant du seizième siècle n'eut pas plus tôt exécuté son dessein, qu'il sembla dire en détournant les yeux : Voilà, ce que j'ai fait est mauvais!

Le système des Églises d'État n'est donc pas un système, mais un fait; c'est tout simplement une malheureuse inconséquence des grands hommes du seizième siècle; nous essayons, après coup, d'ériger ce fait en système; mais nous n'y pouvons rien, ce n'est qu'un fait. Jamais, comme système, il n'eût pu prendre pied, il n'eût pu même se poser; on sortait à peine d'un combat qui avait eu pour but le renversement d'un système analogue; la contradiction, en se formulant, eût paru trop forte; elle ressortait beaucoup moins en se renfermant dans le domaine de la pratique. Personne alors, sinon les adversaires de la Réforme, n'eut conscience de la contradiction, parce que le même zèle animant alors le peuple et ses chefs, et le même dessein, le même intérêt paraissant être le dessein et l'intérêt de tous, cet accord momentané jeta un voile sur le principe, et ne permit pas de voir de quelle profonde blessure il venait d'être atteint. Hélas! ce ne sont pas les blessures, ce sont les cris de la vérité maltraitée, qui nous avertissent de sa présence. Un principe peut souffrir longtemps impunément, s'il souffre en silence; et nous ne sentons guère le mal qui l'atteint que lorsque ce mal devient le nôtre, lorsque, ce principe étant devenu

chair et notre chair, ce n'est plus lui seulement qui souffre, mais nous-mêmes. Mais ce moment vient pour toute vérité; un jour elle devient partie d'un être sensible et vivant; un jour elle devient un droit personnel, une propriété personnelle; et ce nouveau caractère la revêt d'une évidence et d'une nécessité qu'à son état de pure idée elle eût difficilement obtenues.

Et c'est précisément à mesure que la vérité dont nous parlons a pris, dans des êtres vivants, un corps et une vie, que le fait grossier du seizième siècle s'est peu à peu érigé en système : deux transformations inverses, dont l'une n'était pas moins inévitable que l'autre. Quand la vérité devenait un fait, il fallait que, de l'autre part, le fait devînt système. Il l'est devenu. On lui a cherché, après coup, une théorie; on l'a étayé de mille raisons, dont pas une n'était présente dans les esprits avant que le fait fût présent dans le monde; on lui a, peu à peu, construit sa philosophie, et il occupe aujourd'hui une place honorable parmi ces faits qui, ayant exhibé leurs titres et leurs preuves, prennent position et rang dans la société, sous la protection, à ce qu'il semble, de la raison publique.

Il est cependant digne de remarque que ses moyens et ses arguments changent avec les temps, c'est-à-dire à mesure que cette même raison publique, dont il se réclame, a mis au rebut quelques-uns de ses arguments. Dépossédé d'un terrain, il en cherche un autre, jusqu'à ce qu'enfin la terre manque sous ses pas. Le système des Églises d'État ne se défend plus

aujourd'hui comme il se défendait naguère; certains arguments lui sont devenus impossibles. Et en général, il se défend moins qu'il n'attaque, se réduisant le plus souvent à contester la bonté et surtout la possibilité des systèmes qu'on lui oppose, et tâchant d'établir par voie d'exclusion le droit qu'on lui dénie.

CHAPITRE IX.

SUITE ET FIN DU MÊME SUJET.

Il est difficile de croire que des chrétiens convaincus se représentent la protection du pouvoir politique comme la seule condition d'existence d'une religion fondée sur le rocher des siècles. S'ils sont chrétiens, ils ne sont sans doute pas insensibles au charme sérieux et sublime de se sentir agités par la tempête dans un navire qui ne peut périr. Mais ils allégueront d'autres craintes : ils n'ont pas peur de voir périr le christianisme, mais de le voir s'abâtardir. On dirait que le christianisme est un enfant de la solitude, recueilli, poli par la civilisation, et qu'on ne veut pas laisser retourner dans ses forêts. On craint pour lui l'influence du désert et de l'indépendance. On le voit d'avance subissant tous les caprices d'une imagination sans frein, se subdivisant et se morcelant sans cesse, et se créant, au dedans de la folie qui lui est essentielle et qui est divine, une autre folie tout humaine, fruit d'une contemplation trop intérieure ou d'une réflexion trop subtile.

Il est étrange, répondrons-nous, que la même foi

qui nous fait croire que l'existence du christianisme est indépendante de sa condition terrestre, ne fasse pas compter aussi sur l'assistance et l'action du Saint-Esprit dans l'Église.

Il est étrange qu'on ne trouve de préservatif à ces désordres que dans l'influence toute extérieure et toute matérielle d'une institution qui ne peut réprimer les excès de la vie qu'à condition de réprimer la vie.

Après cela, on peut demander : Où est donc, et en quoi consiste l'ordre? Dans l'uniformité? Qui l'a dit? Où est la preuve? Là où la diversité est dans la nature des choses, c'est la diversité qui est l'ordre, c'est l'uniformité qui est le désordre. L'uniformité flatte le regard; elle satisfait en nous la paresse et le besoin de repos; mais est-elle, pour cela, le sceau de la vérité? Loin de là; quand on considère la nature du christianisme, la multitude de ses faces qui répondent à toutes celles de la nature humaine, sa largeur et sa flexibilité, qui font que chaque homme peut recevoir comme adressé à lui seul, ce message destiné à tous les hommes, l'étonnante diversité des caractères, la liberté illimitée de l'imagination, les incalculables susceptibilités de la conscience, et enfin les innombrables commentaires dont on a embarrassé le texte de la Bible, on est bien forcé de juger que l'uniformité n'est pas le sceau de la vérité, mais celui du mensonge, ou, tout au moins, de la fiction. Dans un domaine comme celui-là, la vie ne va point sans la diversité, la vie engendre la diversité. Et si l'in-

stitution des Églises d'État se vante de réaliser dans une vaste enceinte le phénomène de l'uniformité, par cela seul elle se condamne.

On presse à la rigueur notre principe, et on nous le montre tuant dans leur germe toutes les associations; car, dit-on, de nuance en nuance, et de séparation en séparation, l'individu finit par se trouver seul avec lui-même; et chacun étant Église pour son compte, il n'y a plus d'Église.

Hélas! je voudrais que cette peur eût plus de fondement. On réclame contre l'individualité en faveur de la société, sans voir que c'est parce que l'individualité est faible que la société l'est aussi, sans voir que les pertes de la première ne pourraient qu'appauvrir la seconde. On oublie que la cohésion plus ou moins forte de la société a pour mesure l'individualité elle-même, qui se compose de conviction et de volonté. Qui vous a dit que l'individualité soit formée seulement de ce qui divise et isole, et non de ce qui lie et réunit? Jusques à quand s'obstinera-t-on à confondre l'individualité avec l'individualisme? Si la vraie unité sociale est le concert des pensées et le concours des volontés, la société sera d'autant plus forte et plus réelle qu'il y aura en chacun de ses membres plus de pensée et plus de volonté.

Elle a bien autrement besoin d'être contenue et modérée, cette force qui, pour nous faire trouver des semblables, nous rend nous-mêmes semblables à autrui, et amortit, jusqu'à les effacer entièrement, les arêtes vives de notre individualité. L'homme sent qu'il

ne lui est pas bon d'être seul; et tandis que son amour-propre l'isole, un autre instinct, quelquefois le même instinct, lui fait chercher, à travers toutes les différences, le point commun par où il peut s'unir à son pareil. Ce point se trouve toujours, pour les uns parce qu'ils sont décidés à le trouver, pour les autres par une raison plus haute et meilleure. Tout ce qui est également profond est semblable; et s'il est une religion tellement intime et sérieuse qu'elle retentisse dans les dernières profondeurs de l'être, elle y rend essentiellement le même son. Telle est la nature du christianisme. Nulle religion ne doit diviser davantage à la surface, ni unir plus étroitement à la base. Nulle religion ne doit produire plus de sectes, nulle ne doit maintenir entre les membres vraiment religieux de ces différentes sectes une unité plus intime. Il faut se résoudre à l'un, et se réjouir de l'autre. Il faut se fier à ce principe secret et puissant d'unité. Il ne faut pas s'attendre à ne voir finalement, dans la sphère religieuse, que des individus; toujours, et jusqu'à la fin du monde, la crainte opposée sera beaucoup plus de saison; mais plutôt, dans la juste appréhension de voir se reformer à tout coup quelque agglomération factice, il faut éviter la plus grossière et la plus menteuse des formes sous lesquelles puisse avoir lieu cette agglomération.

Et même, allez-vous me dire, on ne l'évitera pas absolument; on verra, dans ces communautés indépendantes, la religion se coaguler de nouveau; on verra se reformer, dans d'autres conditions, cette

même servitude à laquelle on a prétendu échapper; la plupart vont trouver un pape et un maître dans le premier homme à la parole puissante, à l'enthousiasme contagieux. Où sont, même dans ces congrégations, dont la formation ni le maintien n'appartiennent à l'État, où sont les convictions vraiment individuelles, où est la religion personnelle? Je réponds que lors même que, dans un moment donné, nous n'en trouverions pas plus d'un côté que de l'autre, il faudrait toujours donner la préférence au système qui ne consacre pas l'idée d'une religion collective, et du temporel dominant ou déterminant le spirituel. Si, alors, libre de choisir, l'individu a choisi de n'être pas lui-même, c'est une faute qui lui reste en propre, et dont aucune institution n'est complice. Ce que peuvent exercer sur nous d'influence ou d'ascendant les entours que nous a donnés la Providence n'est qu'un simple fait, n'établit aucun principe, et n'en infirme aucun, tandis que l'alliance de l'Église avec l'État, ajoutée de notre propre chef à nos relations naturelles, introduit un principe qui réagit sur l'idée même de religion, la dénature et la corrompt. On devrait comprendre qu'il n'est pas indifférent de partir d'un principe vrai ou d'un principe faux, et que le chemin est plus court de l'erreur à l'erreur que de la vérité à l'erreur.

Si l'établissement national engloutissait toutes les sectes ou les empêchait de naître, ce triomphe, au lieu de le louer, l'accuserait; car il est évident qu'il n'aurait été obtenu qu'aux dépens de la nature

humaine et de la religion, qui ne comportent ni l'une ni l'autre une telle unité. Vie et diversité sont, dans ce domaine, étroitement corrélatives. Il n'y a point de vie où il n'y a point de sectes; l'uniformité est le symptôme de la mort. Toutefois, à moins d'une oppression violente et d'un terrorisme permanent, et souvent à cause de cela même, il y aura des sectes à côté de l'établissement national. Ces sectes, plus ou moins prononcées, attireront à elles peu à peu la plus pure séve de l'Église, et l'institution nationale ne gardera, comme un tamis peu serré, que ce qu'il y a de plus grossier. Si elle dit : Tant mieux, si elle dit : Je serai l'hôpital, l'infirmerie de l'Église, nous lui dirons que le vrai hôpital pour ce genre de maladie, c'est le grand air, et que ceux qui paraissent trop faibles pour la liberté sont ceux précisément qui ont le plus grand besoin de la liberté (1).

On devrait comprendre que l'instinct de l'agglomé-

(1) Je ne sais pas si l'on a remarqué que les zélés défenseurs du système national parmi les protestants en appellent aux mêmes principes dont les catholiques s'appuient dans la défense de leur Église. Tout ce que disent ces protestants contre l'unité romaine se peut dire contre le système national. Si l'unité romaine est massive, inarticulée, matérielle, morte, qu'est-ce que la leur? Si la leur est rationnelle, comment prouveront-ils que celle de Rome ne l'est pas? Si un corps politique peut avoir une religion, pourquoi un corps ecclésiastique n'en aurait-il pas une? Si le premier a le discernement religieux, l'autre, à plus forte raison, ne l'aura-t-il pas? La différence, c'est que le clergé romain allègue des textes, invoque l'idée d'une inspiration perpétuelle, et que l'église nationale n'allègue et n'invoque rien de semblable. La différence encore, c'est que le catholicisme se croit universel comme la vérité, et le nationalisme local comme l'opinion. Il est arrivé une fois au catholicisme de se faire national; mais il a senti que c'était ne plus être catholique; le voilà de nouveau *ultramontain*, et dès lors dans le vrai. Le vrai, pour le protestantisme, c'est d'être *ultramondain*, autre manière de n'être pas national. Le réveil du catholicisme, celui du christianisme, ont pour effet de les dénationaliser l'un et l'autre.

ration, laissé à lui-même, est moins fort et ses effets moins irrévocables que lorsque le système de l'union a, pour ainsi dire, attaché la religion à la glèbe. Le principe de l'individualité, celui de la responsabilité personnelle demeurent intacts. Le ressort peut être comprimé, il n'est pas faussé. Soit donc qu'on envisage un danger ou son contraire, rien ne peut nous engager à préférer l'Église unie à l'État à l'Église séparée de l'État. La vraie unité est garantie par l'individualité même; et l'individualité s'y trouve sur son vrai terrain.

On déplore l'étroitesse de vues de certaines églises actuellement nommées dissidentes. J'accorde que les églises nationales, non pas pourtant comme nationales, mais comme églises de multitude, sont plus favorables (dans nos temps du moins) aux idées générales et modérées. Il y a, dans un certain sens, plus de liberté dans les églises de cette espèce, comme il y a, aussi dans un sens analogue, plus de liberté dans l'Église romaine que dans l'Église réformée. Une Église nationale est une Église de multitude; si elle en a les inconvénients, elle a les avantages qui y correspondent et qui les rachètent. Mais on ne fait pas attention que l'étroitesse, ajoutons, si l'on veut, l'esprit de petitesse et de minutie des églises dissidentes est le caractère naturel d'une communauté formée sous les auspices d'un esprit d'opposition ou de résistance. On oublie que, quand tout le monde serait dissident, personne ne le serait; et c'est précisément l'ordre de choses que nous réclamons. Au reste, il y

aura toujours des sectes étroites, et de l'étroitesse dans toutes les sectes ; mais je ne sais si, tout compté, il y a nulle part autant d'étroitesse que dans les sectes nationales. Quoi de plus ordinaire, en effet, dans ces prétendues communautés, et quoi de plus étroit, que d'attacher à des circonstances tout extérieures des motifs de sécurité et des gages de salut ?

Quant aux excès et aux aberrations qu'on a pu reprocher à quelques sectes particulières, qui a plus efficacement provoqué ces fautes que l'esprit d'exclusion et de tyrannie des sectes dominantes ? Où est-ce que ces farouches emportements du fanatisme ont plus éclaté qu'à l'ombre et sous le joug des églises nationales? Et combien, en général, ces écarts ne sont-ils pas innocents là où leur est refusé le dangereux stimulant de la contrainte et de la persécution ? Vous verrez que, partout où les scènes les plus déplorables en ce genre ont eu lieu, la liberté, ou la vie, ou l'une et l'autre manquaient. L'eau qui croupit, non celle qui coule, exhale ces noires vapeurs. Certes, nous ne voyons point sans déplaisir les égarements du sentiment religieux ; mais nous ne saurions nous associer à la douleur ou au scandale que donne à trop de gens le spectacle de quelques bizarreries. Notre douleur est plus vivement sollicitée par d'autres faits qui ne font pas spectacle. Que nous importent les macérations, les extases, les danses, les convulsions de quelques sectes imperceptibles? Il y a plus de vérité, plus de raison dans ces manifestations, que dans le calme fier et stupide d'un esprit

fort; et rien, à nos yeux, n'est plus extravagant que l'indifférence, de même que rien, en morale, n'est pire que l'égoïsme.

L'objection que l'on tire de l'infériorité du clergé des communions dissidentes nous paraît bien faible. Cette infériorité, apparemment, n'est pas celle du zèle et de la piété ; et si l'on a en vue celle de la science, elle tient à des causes temporaires ou locales; car on ne sait pas pourquoi, en général, l'Église séparée de l'État aurait un clergé inférieur. C'est aux *clercs* réduits à leurs propres forces que l'Europe a dû la meilleure part de sa civilisation. Le clergé saura bien du moins s'approprier et appliquer à son usage, dès qu'il en sentira le besoin, les ressources dont il est libre de disposer, et qu'il créerait, si elles n'existaient pas. Après tout, la religion peut tout ce qu'elle veut, et aucun pouvoir, dans le monde, n'a fait d'aussi grandes choses qu'elle. On ne prétend pas, d'ailleurs, que nous organisions, jusque dans les moindres détails, le système de l'Église séparée. Sous le poids d'une condition pareille, commencerait-on jamais rien ? On a à nous prouver que ce que nous espérons est impossible, et non pas à nous demander de quelle manière et sous quelle forme il s'exécutera.

Dans le sol que nous lui préparons, l'arbre de la religion ne doit donc ni tomber ni s'abâtardir ; mais nous n'avons pas répondu à tout, car voici ce qu'on nous dit encore : « Que vos principes soient vrais, « que vous en obteniez, dans la séparation de l'Église « et de l'État, la complète réalisation, il importe peu.

« Vous parlez de la nature des choses : nous parle-« rons, nous, de la force des choses. Comptez qu'elle « relèvera ce que vous avez démoli. Une pente irré-« sistible ramènera l'Église au foyer de l'État. Les « progrès mêmes que vous lui faites espérer à la suite « de la séparation nous en sont un sûr garant. Lors-« que, au quatrième siècle, l'Église fut l'Empire, il « n'y eut plus de distinction entre l'Église et l'Em-« pire ; l'Église absorba l'État, ou l'État absorba l'É-« glise, il n'importe : le corps des croyants avait « triomphé ; il demeura comme enseveli dans son « triomphe. »

Je veux bien qu'on oublie, je veux bien oublier moi-même que l'Église a désormais, sur l'alliance et sur ses conséquences naturelles, une expérience qu'elle n'avait point alors. Comptons, si l'on veut, pour rien cette différence.

Je remarque d'abord que cette objection ne peut être proposée par les mêmes personnes qui ont présagé, comme inévitable suite de notre système, le fractionnement indéfini du christianisme. Un danger rassure contre un autre, et, entre deux objections contradictoires, on a beau faire, il faut choisir. Choisissons donc, et ne voyons que le second danger. L'esprit humain ne fait-il donc point d'acquisitions définitives, et taxerait-on de témérité celui qui déclarerait impossible le rétablissement de l'esclavage? Chacune des formes sociales, chacun des éléments de civilisation, qui sont devenus pour nous des axiomes, fut pour les générations antérieures un paradoxe et

une chimère, et ce souvenir ne nous alarme point, nous n'en jugeons pas moins la féodalité, l'esclavage, la torture, irrévocablement abolis. Avons-nous tort? Et si nous avons raison, si nous croyons avoir raison, pourquoi donc, au sujet de cette autre hérésie, nous livrer à d'autres pressentiments? « On ne voit pas deux fois le rivage des morts : » une erreur ne meurt pas deux fois, ce qui est dire, en d'autres termes, qu'elle ne revit pas.

Il faut faire une distinction. Les erreurs du cœur sont immortelles. Tandis que cet homme guérit, cet autre est atteint. Si elles pouvaient trouver une barrière ou un tombeau dans les institutions ou dans les faits extérieurs, Dieu, dans la guerre qu'il leur a déclarée, s'y serait pris d'une autre sorte. Mais comme, dans cette sphère, la vérité est folie pour l'homme naturel, rien de ce qui est dans le point de vue de l'homme naturel n'eût pu accréditer ni garantir la vérité. La double merveille que nous voyons dans le monde, c'est que, bien qu'il n'y ait pas, sur les mêmes sujets, deux vérités opposées, l'une pour le cœur et l'autre pour l'esprit, la même vérité que le cœur repousse, entre par la porte de l'esprit, la même vérité que l'esprit repousse entre par la porte du cœur. La nécessité aussi fait très souvent, quoique de mauvaise grâce, les affaires de la vérité. Mais quand aucune nécessité prochaine, sensible, n'intervient en faveur d'une vérité que le cœur ne goûte pas et que l'esprit ne conçoit pas, quelle chance reste-t-il à cette vérité? Or il n'y a aucune nécessité extérieure, sen-

sible, aucune nécessité tirée des choses mêmes, à croire à la divinité du Christ et au salut par grâce. Il faut, pour y croire, que le cœur et l'esprit aient été subjugués : jusque-là, l'absence de ces vérités ne creuse aucune lacune dans la vie individuelle et sociale, et le monde, qui en a le plus profond besoin, mais un besoin non senti, le monde va bien son train sans elles, son train de monde, j'entends. Rien n'empêche donc que, jusqu'à la fin des siècles, l'incrédulité et l'hérésie proprement dites n'aient des sectateurs en grand nombre. Mais il n'en est pas de même des hérésies indirectes, comme celle que j'attaque dans cet ouvrage. En dépit du cœur qui les aime, l'esprit les condamne ou la nécessité les proscrit. Elles ne sont pas hors de la portée et du jugement de l'homme naturel. Si l'homme spirituel est le seul qui les haïsse « d'une haine parfaite, » l'homme naturel est capable d'en reconnaître pleinement la fausseté et l'injustice ; et de même que des hommes qui ne sont point chrétiens peuvent détester l'esclavage, quoique le chrétien seul en ait approfondi toute l'horreur, de même la confusion du temporel et du spirituel, irréligieuse pour le chrétien, peut paraître injuste, absurde et funeste à l'homme du monde éclairé et moral. Et la nécessité, cette *ultima ratio*, non-seulement des rois, mais des peuples, ajoute au poids de la conviction son poids immense et accablant.

C'est là-dessus que je me fonde pour espérer que la séparation, une fois consommée, sera irrévocable. Que le principe, bon ou mauvais, dans lequel a pris

naissance et grandi l'ancienne institution, ne périsse point, c'est une autre question; que, sous une forme moins régulière, moins avouée, il exerce encore de l'influence, je le crois, bien que la ruine de l'institution même accuse l'affaiblissement du principe. Et j'avoue encore bien franchement que, si quelque chose me rassure, ce n'est pas l'esprit d'abnégation des sectes. L'amour de la domination, et surtout de la domination spirituelle, est naturel au cœur de l'homme; il faut une religion exquise et une mesure peu commune de piété pour l'étouffer, et surtout pour en inspirer l'horreur; et combien d'hommes, sincères d'ailleurs, seront poursuivis par l'idée spécieuse que le temporel doit être subordonné au spirituel, non-seulement par chacun en soi, mais par chacun en autrui! Il y a là un mal originel que nous rencontrerons éternellement sur notre chemin. Peut-être que le vrai principe, le *primum mobile* de l'alliance contre laquelle nous protestons, fut presque toujours l'ambition cléricale, ou ce qu'un éminent écrivain anglais a combattu sous le nom de *despotisme spirituel* (1). Mais c'est précisément parce que cette racine est immortelle que notre unique ressource est de lui enlever le terrain où elle s'enfonce et s'étend, et hors duquel elle ne peut croître. Nous voulons que les prétentions

(1) Dans un livre intitulé *Spiritual Despotism* et qui commence par ces mots : « The alliance between Church and State is loudly denounced as the source and « means of spiritual despotism. But history shows that sacerdotal tyranny may « reach his height while the Church is struggling against a hostile civil power. » Cette observation est tout à notre avantage; car si la tyrannie ecclésiastique a pu s'exercer jusqu'à un certain point dans une église opprimée, que ne fera-t-elle pas dans une église protégée ?

des corps ecclésiastiques ne puissent trouver aucun appui dans les institutions; nous voulons que la pensée ne puisse pas même leur en venir; nous voulons qu'ils restent purs en dépit d'eux-mêmes, ou, du moins, qu'une des tentations les plus dangereuses leur soit épargnée. Que le despotisme spirituel se déploie dans la sphère que nous sommes bien obligé de lui laisser; mais qu'il n'empiète pas du moins sur celle que nous pouvons lui interdire.

Je ne suis pas, d'ailleurs, si disposé à prévoir la formation d'une majorité religieuse tellement prépondérante. On oublie trop que le christianisme porte en soi le remède du mal dont il peut être l'occasion. S'il a une telle vertu sociale que lui seul, entre toutes les religions, a fondé une Église, en même temps et par cela même, il a fait une plus large part et rendu un hommage plus complet au principe de l'individualité humaine, qu'aucune religion et qu'aucune philosophie. Cet élément de l'individualité, glorifié à la fois et purifié par le christianisme, est employé par la Providence à deux fins opposées : il profite à la société en faisant d'elle un concours harmonieux de volontés libres, en donnant au lien social le caractère et l'énergie d'une étreinte vivante; et, d'un autre côté, force centrifuge de la société comme il en est la force centripète, il empêche le centre de tout absorber, de même que le balancement de ces deux forces, dans le monde physique, élançant les astres dans l'espace et les retenant dans des orbites déterminées, n'a pas permis que les astres qui gravitent autour

d'un centre devinssent tous ensemble une épouvantable masse, un indigeste chaos. L'individualité, sans cesse excitée et réveillée par une religion vraie, empêchera partout cette conglutination brutale qui menace d'engloutir la liberté publique en menaçant d'engloutir le pouvoir; elle saura bien les diviser à mesure qu'elles se forment, et balancera les majorités religieuses (1) par des minorités assez fortes ou assez multipliées pour tenir tête aux masses les plus compactes. Mais certes, si l'on craint l'envahissement du pouvoir par une majorité religieuse, il serait étrange de chercher le remède du mal dans le mal lui-même, et de se jeter dans le gouffre de peur d'y tomber.

Je suppose que l'on insiste et que l'on dise : « Si « l'État n'est pas ramené par un détour au système « abandonné, tout au moins agira-t-il dans le sens « du plus grand nombre. » Nous répondons qu'il y a, entre ces deux alternatives, une différence considérable. Rendre une religion officielle, privilégier une croyance, ranger les citoyens en catégories d'après leurs opinions spéculatives, rétablir sur une base toute conventionnelle des inégalités politiques, quand la constitution, peut-être, les a toutes abolies, des inégalités contre lesquelles proteste la conscience et de ceux qui en souffrent et de ceux qui en profitent, et faire tout cela longtemps après que l'opinion publique et le droit public auraient proscrit de concert

(1) Il y en aura toujours, et d'assez prononcées. Ceci tient à plusieurs causes dont le lecteur se rendra compte sans notre secours.

la vieille confusion du temporel et du spirituel, c'est professer que la raison générale ne fait que des conquêtes précaires, que tous ses progrès sont révocables, et qu'elle est assujettie, pour parler l'énergique langage d'un saint, « à retourner à son vomissement. » Or il n'en est pas ainsi : cette raison sociale, si elle avance laborieusement, ne recule jamais. Dans ce domaine, du moins, nous ne croyons pas aux revenants, et nous sommes, en conséquence, bien persuadé qu'une fois abolis ces abus ne revivront pas. Après cela, ce n'est pas à nous à dire ce que la religion, devenue une opinion publique, et dominant, à ce titre, le pouvoir comme la société, peut communiquer de son caractère à la société agissant comme société, et au pouvoir se présentant comme pouvoir. J'ai posé la barrière à une limite précise ; mais aucune barrière, si haute qu'elle soit, aucune montagne n'empêchera les atmosphères de deux pays de communiquer et de se mêler : ceci est dans la nature des choses, et je ne m'oppose point à la nature des choses. Qu'ai-je affaire de régler et de prévoir ces mutuelles influences? Je sais que rien ne sera mauvais de ce qui se fera dans un esprit de vérité, de justice et de liberté (1).

(1) Voir la note VIII de l'*Appendice*.

CHAPITRE X.

L'ÉTAT N'A-T-IL PAS BESOIN DE L'ÉGLISE ?

Passons à la seconde question : L'État n'a-t-il pas besoin de l'Église ?

Au point de vue de la foi, nous ne pouvions pas accepter la question précédente : rien ne nous empêche d'accepter celle-ci. Mais sachons d'abord ce qu'elle signifie. L'État a plus d'un besoin; l'Église peut rendre plus d'un service à l'État : de quel besoin, de quel service est-il question ?

Les institutions de l'Église peuvent être pour l'État une sorte de police; les hommes de l'Église peuvent créer au pouvoir une espèce de garde prétorienne. Je ne cherche pas s'il ne ferait pas mieux de s'en passer; je me borne à reconnaître qu'il peut en attendre des services, bons ou mauvais; mais, comme de tels services avilissent, dénaturent l'Église, et que je ne discute pas avec ceux qui veulent la dénaturer et l'avilir, la question, ainsi comprise, ne mérite pas même que je l'aborde.

L'alliance de l'Église avec l'État peut encore, sous un autre rapport, paraître désirable à l'État, ou plu-

tôt à ceux qui le gouvernent. C'est un excellent moyen de surveiller, de dominer, de neutraliser l'Église. Mais c'est dire, en d'autres termes, que l'Église est un mal nécessaire, et non pas un bien. Or, en supposant qu'il soit avantageux à l'État de s'allier avec le *mal*, même pour le surveiller de plus près et pour le réprimer, ceci ne peut s'appliquer au *bien* et à la vérité; il n'y a nul avantage pour l'État à réprimer la vérité et le bien; s'il s'allie avec l'Église dans cet esprit et dans ce but, il a tort; ou plutôt l'Église à laquelle il s'allie n'est point à ses yeux l'Église de Dieu, mais une secte superstitieuse, et nous parlons, nous, d'une religion vraie ou réputée vraie : le reste ne nous regarde pas.

Si donc nous acceptons la question, c'est dans ce sens : l'État, pour atteindre son dernier but, qui est le perfectionnement et le bonheur de ses membres, peut-il se passer de l'Église?

A la question ainsi posée nous répondons franchement : Non, l'État ne peut se passer de l'Église, en tant que l'Église est la forme nécessaire de la religion, la manifestation et le moyen de la vie religieuse.

Mais prenons garde au sens de la question. On entend que ce besoin, dont nous venons de reconnaître la réalité, ne se satisfait que sous la forme de l'alliance. Et c'est là précisément ce que nous nions. Cette négation s'appuie sur tout ce qui précède. Elle n'a nul besoin de preuves ultérieures si nous sommes parvenus à prouver deux choses : l'une, que l'al-

liance repose sur un principe faux, j'entends sur un principe qui n'est pas tiré de la nature des choses; l'autre, que cette alliance est pernicieuse à l'Église.

Car si le principe est faux, si l'alliance fait violence à la nature des choses, elle ne saurait être définitivement heureuse pour aucune des parties qui la contractent, pas plus pour l'État que pour l'Église. Ceci est un axiome auquel toutes les souffrances de ce monde servent de confirmation. Il n'en est pas une qui n'accuse l'oubli ou la violation de quelque loi naturelle. Et quand on croirait pouvoir rapporter à une autre cause quelques-unes des souffrances dont cet univers est le théâtre, toujours faudrait-il nous accorder la moitié de notre thèse : si toute souffrance ne naît pas d'un désordre, tout désordre infailliblement engendre une souffrance ; et ceci suffit à la preuve que nous avons en vue. Ce qui est faux est nécessairement mauvais, et mauvais pour tous.

En second lieu, avons-nous dit, cette alliance est pernicieuse à l'Église, et nous avons tâché de le montrer. Or, il en doit être de ce mariage comme de tout mariage. Quand l'un des conjoints est malheureux, l'autre l'est nécessairement. Nous avons supposé tout à l'heure que l'intérêt qu'on invoque au nom de l'État est un intérêt religieux; cet intérêt est donc identique à celui de la religion ; or, si la religion perd à cette union, ainsi que nous l'avons fait voir, comment l'État y gagnerait-il? Les pertes de la religion sont les siennes; et de même que le fait qui redonne leur

liberté à deux conjoints mal unis profite à tous les deux en même temps, de même la politique ou l'État gagnera sans doute autant que la religion ou l'Église à la résiliation du contrat qui les liait l'un à l'autre; il y a seulement cette grande, cette capitale différence que, tandis que tout rapport cesse entre deux époux dont le contrat est déchiré, de nouveaux rapports naissent entre la religion et l'État de la suppression même des rapports légaux qui existaient entre eux; la religion ne se sépare que pour mieux s'unir, et elle ne se ressaisit de sa puissance propre que pour l'appliquer avec énergie aux besoins moraux de cette société, en agissant, non plus comme auparavant, par le corps sur les membres, mais dorénavant par les membres sur le corps.

La question, pour nous, est donc résolue d'avance. Nous consentons néanmoins à la traiter comme si elle ne l'était pas. Nous avons avoué que l'État a besoin de l'Église; on peut s'emparer de cet aveu, et nous dire : « Rendez donc à l'État ce que vous lui avez « enlevé. Vous avez voué à son service tout l'homme, « excepté ce qu'il a de meilleur, excepté ce qui fait « qu'il est homme, excepté ce qui détermine toute la « direction de sa vie, toute sa valeur, toute sa signi- « fication morale, excepté, disons-nous, l'être reli- « gieux, le croyant. Comment avez-vous pu rêver une « pareille abstraction? L'homme n'est-il pas un et « indivisible? Ses actions ne sont-elles pas la conti- « nuation de ses pensées? Et ses pensées, sous ce « rapport, ne font-elles pas partie du monde exté-

« rieur ? Vous vous ravisez enfin : il était temps. Vous « convenez que l'État ne peut se passer de la religion; « vous convenez sans doute aussi que la vie humaine « ne peut se passer de l'État, qui en est la seule « forme complète : c'est assez; vous ne voudrez pas, « après cela, ne livrer à la société que le *caput mor-* « *tuum* de l'homme; vous lui donnerez l'homme tout « entier, c'est-à-dire l'homme avec sa religion. N'est- « ce pas ainsi que vous l'entendez? »

Oui, c'est ainsi que je l'entends; et c'est parce que je l'entends ainsi que je ne veux rien d'une alliance de la religion avec l'État.

On redemande, au nom de l'État, cet homme religieux que notre système semble lui avoir soustrait; mais c'est notre système, au contraire, qui le lui assure, qui le lui rend.

Répétons-le à satiété : la religion est un acte d'individualité et de spontanéité; le fait d'une religion d'État nie en principe, compromet en fait ces sacrés caractères de tout culte vrai; elle annihile, autant qu'il est en elle, l'être religieux; ce n'est donc pas nous, c'est elle qui livre à l'État, sous le nom d'un homme complet, un débris, un *caput mortuum* de l'être humain. C'est nous, et non pas elle, qui lui donnons ce qu'elle demande : l'homme complet, l'homme élevé à toute sa hauteur, l'homme religieux. Telle est la nature de l'âme, et de tout ce qui tient à l'âme, que l'homme appartient davantage à l'État dans ce sens élevé à mesure qu'il en dépend moins. Plus il est libre, mieux l'État le possède. Cette vérité

n'est pas exclusivement propre au domaine de la religion; mais, dans les autres sphères, elle reconnaît des limites : en religion, elle est absolue.

Si donc il est de l'intérêt de la société d'avoir des citoyens religieux, ce n'est pas compromettre cet intérêt, c'est le servir, que de vouloir que la religion soit libre, et par conséquent entièrement indépendante de l'État.

Il y a une économie des sentiments d'un peuple comme il y a une économie de sa fortune. Le monarque prodigue et fastueux qui, frappant ses sujets d'impôts excessifs, atteint jusqu'à la source de leur bien-être et exténue les forces productives du pays, s'assurerait à lui-même une bien plus grande et plus durable richesse s'il ne demandait à ses sujets que ce qu'ils peuvent aisément lui abandonner. Ce qu'il leur laisserait, se multipliant entre leurs mains, les mettrait en état de livrer au souverain, en une seule fois, autant et plus qu'en plusieurs fois dans un système différent. La sagesse du gouvernement est de n'arriver jamais, dans ses exigences, jusques aux capitaux. Sa sagesse, dans un autre ordre d'intérêts, est de n'arriver jamais jusqu'à ces sentiments intimes qui sont les vrais capitaux de l'âme, jusqu'à cette vie profonde de la religion qui donne d'autant plus qu'on lui demande moins.

Telle est, en effet, dans cette sphère, la loi constante et universelle : l'homme donne d'autant plus qu'on lui demande moins. Le sentiment religieux est si essentiellement individuel et libre que tout ce qui

est pris sur sa liberté, sur son individualité, est pris sur sa vie (1).

Je sais qu'une sagesse mondaine et indifférentiste peut aussi donner à la politique le conseil de s'abstenir en matière de religion ; je sais encore que le zèle religieux, croyant servir Dieu, a donné trop souvent le conseil opposé ; mais je crois pouvoir dire que, dans nos temps du moins, on verra plus fréquemment l'indifférence conseiller l'*union*, et la piété souscrire à la *séparation*. Ce qui, en tout cas, est certain, c'est que les âmes vraiment religieuses doivent nous comprendre, et qu'elles concevront sans peine des hommes d'État religieux se refusant, par religion même, au système de la religion d'État (2).

Car le respect de la conscience est un sentiment religieux ; il faut avoir de la religion pour respecter la religion d'autrui, et plus on en a, plus on la respecte. Un homme religieux sait mieux qu'un autre ce que c'est que la religion ; un homme religieux se contente moins facilement qu'un autre des apparences de la religion ; il est délicat, il est difficile ; il n'admet dans ce genre que ce qui est de bon aloi ; et il consentira moins que personne à ce système de déception.

(1) « Ce qui fait aujourd'hui l'importance de la religion, ce n'est pas d'intervenir dans les relations civiles et politiques par des lois, par la contrainte et par « la protection, mais c'est essentiellement de consacrer et de sanctifier, dans la « sphère qui lui est propre, celle de la libre intelligence, du sentiment et de la « volonté, par une action provenant du dedans et s'exerçant là où on accueille et « où l'on désire son influence. » (*Allgemeine Zeitung*, supplément du 16 septembre 1842. *Die neuesten philos. theol. Verwickelungen in Deutschland*, 6e article.)

(2) Voir la Note IX de l'*Appendice*.

à cette fantasmagorie prodigieuse, à cette hypothèse inouïe qui fait des citoyens autant de croyants parce qu'ils sont citoyens, et de l'État un collége de prophètes parce qu'il est État.

Pour mettre la religion dans la nation, il la mettra hors de l'État.

C'est avoir tout fait que d'avoir changé le point de vue de l'individu. L'État qui vient, en se récusant, de le renvoyer à lui-même, l'a placé, on peut le croire d'abord, dans la position la plus périlleuse; mais plus elle est périlleuse, plus elle est favorable. En supposant, pour un moment, que quelques-uns y perdent, ceux qui n'y perdront pas y gagneront tellement que leur gain fera plus que balancer en faveur de l'État la perte que les autres auront subie. Ils ne pourront plus prendre la religion du sol pour leur propre religion ; s'ils n'en avaient point, ils le sauront à coup sûr ; et, débarrassés de la lisière de l'État, reposant tout entier sur eux-mêmes, ils feront appel à leurs propres forces, et les augmenteront, les feront naître, en y recourant. Je ne décide pas si l'État comptera dans son sein plus de citoyens faisant profession de croire; mais cette profession, chez ceux qui la feront, sera libre, sera sincère, et par conséquent sérieuse et pratique. Le besoin religieux, suspendu chez un si grand nombre par la dangereuse commodité d'un culte national, se réveillera dans le retrait de ces subventions et de cet appui qui ne laissaient à l'individu rien à faire et rien à chercher. Ce que Rousseau a dit de la science s'applique entièrement,

moins un mot, à la religion; il voulait que l'enfant inventât la science, nous voulons que l'homme trouve sa religion. Ce qu'un autre a dit de la recherche de la vérité, plus importante à son gré que la vérité même, s'applique aussi à la religion, si, comme nous le croyons, il a voulu dire : que la première de toutes les vérités c'est de vouloir et de chercher la vérité. La vérité, sans la recherche de la vérité, n'est que la moitié de la vérité. La recherche, en ce genre, est aussi essentielle que la possession. On ne sait bien que ce qu'on n'a pas su toujours; on ne croit bien qu'après avoir douté; on n'est vainqueur qu'après avoir été vaincu. Et c'est pourquoi, en cette matière, notre premier effort doit avoir pour objet de mettre l'homme en demeure de choisir.

Voilà, nous en convenons, le point délicat, l'endroit palpitant, le cœur de notre théorie. Il nous serait refusé, qu'elle ne croulerait pas. Mais on ne l'embrassera pas, comme nous, joyeusement, si l'on n'a pas cette conviction; et nous ne prétendons condamner personne, mais nous prétendons rendre gloire à la vérité, en ajoutant que quiconque ne partage pas sur ce point notre conviction ne comprend bien ni l'homme ni le christianisme. Il ne connaît pas même ou il oublie les enseignements de l'histoire, qui nous montre la religion reprenant une nouvelle vie à mesure qu'elle s'éloigne de la sphère d'attraction de l'État, et qui nous fait voir, dans le domaine spirituel, l'État flétrissant et paralysant tout ce qu'il touche. Quand Bonaparte releva les autels, il ne releva pas

la religion ; elle se relevait sans lui ; elle ne demandait que la liberté, il l'étouffa dans la pourpre. On sait trop bien dans quel esprit il lui rendit les temples déserts ; mais eût-il agi par une pieuse conviction, n'importe ; il arrêta l'impulsion de la foi en y joignant la sienne ; il diminua le mouvement des esprits de tout ce qu'il parut y ajouter ; et sous sa main glacée on vit se figer l'huile sainte qui, devant le feu de l'épreuve, avait recommencé à couler.

L'homme d'État chrétien (car c'est avec celui-là seul que nous discourons dans ce moment) comprendra donc que la religion, en se séparant, se sépare pour mieux s'unir ; qu'en se séparant de l'*État*, elle s'unit mieux au *peuple* et au *pays ;* que cette séve divine ne fait qu'abandonner des canaux obstrués pour couler dans des veines ouvertes et libres ; et que la politique que nous conseillons ne paraît enlever quelque chose à l'État que pour lui donner, sous une autre forme, beaucoup plus et beaucoup mieux : *auctiùs et meliùs*.

Si l'on prétend que ce que nous avons dit du manque de spontanéité qui se remarque dans les religions d'État rejaillit, malgré nous, sur toute association, parce que, dans toute association, l'ascendant de l'exemple, l'autorité de l'âge, la puissance des souvenirs restreignent plus ou moins cette spontanéité, nous avons déjà répondu, et nous ne voulons pas nous répéter sans cesse. Qu'il nous suffise de dire que, dans les associations libres, le mal qui peut se voir est un simple fait auquel on peut toujours assigner un prin-

cipe, tandis que dans le système de l'Église d'État le fait devient principe. Ce qu'on nous propose comme une objection, nous en faisons un argument. Si, même sous le régime de la liberté, la pente vers la religion de masse et de hasard se fait trop sentir, combien plus faut-il redouter une institution qui rend cette pente plus rapide et qui érige le mal en principe?

Mais cette infiltration insensible et continue de la religion dans la société, cette nourriture de l'arbre par ses rameaux plongeant dans l'air libre du ciel, ne répond pas encore à l'idée de plusieurs sur le rôle de la religion dans la cité. Ils disent « que la patrie « n'est point un être abstrait, » que, dans un grand État surtout, « où il existe plusieurs peuples sous des « climats différents, la patrie ne serait pas plus sen- « sible pour chaque individu que ne peut l'être le « monde, si on ne nous attachait à elle par des objets « capables de la rendre présente à notre esprit, à no- « tre imagination, à nos sens, à nos affections.... Or, « par la nature des choses, les institutions religieuses « sont celles qui unissent, qui rapprochent davantage « les hommes, celles qui nous sont le plus habituel- « lement présentes dans toutes les situations de la vie, « celles qui parlent le plus au cœur.... » Cette observation, que j'emprunte à l'éloquent Portalis, est d'une vérité frappante. Et puisque je l'ai citée, j'ajouterai que la religion rend plus saisissable l'idée de patrie à mesure qu'elle est elle-même plus saisissable et plus visible, et forme autour de la vie de l'homme de plus nombreux replis. Rien n'attache plus au sol

natal que les souvenirs à la fois augustes et aimables d'un culte épuré. A cet égard, le catholicisme paraît avoir quelque avantage. Le protestantisme en aurait beaucoup moins si son histoire n'était pas, pour la plupart des peuples qui le professent, celle de leur affranchissement ou de leur émancipation politique. Là où, par exception, le protestantisme n'a pas d'histoire, là surtout où le souvenir de son introduction se lie, en politique, à des souvenirs peu glorieux ou peu douloureux, là, s'il ne parle pas à la conscience, il ne dit rien. Et ceci nous autorise à remarquer que la religion, qui, selon M. Portalis, donne de la réalité à l'idée de patrie, emprunte aussi aux souvenirs et à l'histoire de la patrie une réalité que, sans cela, elle n'aurait pas toujours. Mais, en abandonnant cette remarque pour m'en tenir à celle que j'ai citée, je dirai seulement qu'il n'en faut pas conclure que, là où l'Église sera séparée de l'État, la patrie sera moins sentie. Il y aura de la religion, et cela suffit. Il est vrai qu'on n'y verra pas les chefs politiques du pays, croyants ou non croyants, représenter l'État dans les pompes du culte national, et faire toucher du doigt aux plus abusés la grossière antithèse d'un État chrétien se donnant pour chefs, et en quelque sorte pour pontifes, des hommes qui ne sont pas chrétiens. Ce scandale nous manquera; mais, d'une autre part, cette patrie, cette mère commune de tous ceux qui vivent sous ses lois, n'aura que des enfants qu'elle avoue; on ne lui connaîtra point de bâtards; elle n'aura pas de demi-citoyens, pour qui la patrie n'est

mère qu'à moitié, et à qui leur religion, s'il est vrai que la religion fait sentir la patrie, doit faire sentir que cette patrie n'est pas leur patrie au même degré, dans la même plénitude de sens, que pour le reste des citoyens.

Ceci nous conduit à la question de l'unité politique ou nationale, en faveur de laquelle plusieurs ont invoqué l'unité religieuse. A les entendre même, la première n'est pas possible sans la seconde. Il faudrait savoir d'abord si celle qui doit rendre l'autre possible est elle-même possible ; après quoi nous pourrons chercher si, dans l'absence de l'unité religieuse, il faut absolument renoncer à l'unité nationale.

La vraie unité, l'unité vivante suppose la liberté ou, pour tout dire, la spontanéité. Il ne faudrait vouloir d'autre unité que celle qui naît dans ce milieu. Mais elle n'y naît point. La liberté engendre la diversité. Et cela est si vrai que c'est précisément pour obtenir l'unité qu'on veut lier la religion à l'État, et par là même restreindre la spontanéité.

Or, cette méthode n'a pas mieux réussi que l'autre. Non-seulement l'unité qu'on a obtenue n'a point été vivante, mais elle n'a jamais enveloppé tous les membres de la cité. La persécution elle-même, au lieu d'abolir les sectes, en a suscité un plus grand nombre et de plus ardentes ; le glaive s'est ébréché sur les os de la victime; il a fallu le remettre dans le fourreau. La force avait créé un fantôme d'unité, et ce fantôme s'est évanoui. On n'a gardé que l'idée de

protéger un culte de préférence à tous les autres, qu'on n'a pas espéré, par ce moyen, ramener au culte privilégié, et qu'en effet on n'y a point ramenés. Mais il est des pays où, tout en continuant à entretenir des rapports avec la religion, l'État en admet les formes les plus diverses, et subventionne impartialement des cultes qui se réprouvent mutuellement et se haïssent. C'est faire bon marché, ce nous semble de l'unité religieuse : c'est même aller plus loin; c'est faire, comme corps politique, une profession d'indifférence, ou d'incompétence tout au moins, qui s'accorde pleinement avec ce que nous avons dit de la nature de l'État; les anciens principes sont désertés, et les anciennes prétentions implicitement désavouées. On ferait aussi aisément remonter un fleuve vers sa source qu'on empêcherait ce principe, une fois consacré par les faits, d'engendrer toutes ses conséquences. Je me borne à constater que, par ces différentes mesures, on a suffisamment avoué qu'on regarde l'unité religieuse comme impossible. Elle l'a toujours été, elle le sera toujours. Elle l'est même en sens négatif, c'est-à-dire comme unité d'indifférence et de mort, et, quand elle serait possible dans ce sens, ce n'est pas dans ce sens qu'on oserait l'invoquer. En tout cas, ce serait une étrange unité nationale que celle qu'on voudrait fonder sur l'accord de tous, non à croire, mais à ne pas croire, non dans la religion, mais dans l'irréligion! Ne parlons donc que de l'unité positivement religieuse : elle est impossible, elle est reconnue impossible.

Cela étant, nous disons que l'adoption d'un culte par l'État non-seulement ne fortifiera pas l'unité nationale, puisqu'elle ne créera pas l'unité de culte, mais qu'elle portera le plus grand dommage à cette unité nationale qu'on a prétendu renforcer. Ce qui pourra, dans ces circonstances, favoriser l'unité politique, ce sera au contraire la suppression de toute solidarité entre l'Église et l'État. Car, dans un pays où il y a plusieurs sectes, l'institution qui crée un privilége exclusif en faveur d'une secte est sans doute très peu favorable à l'unité nationale. A supposer même que cette unité souffrît de la diversité des sectes, il ne faudrait pas ériger l'une d'elles en Église d'État; on n'aurait pas créé le mal, soit; mais on l'aurait aggravé.

Mais encore, jusqu'à quel point l'unité nationale souffre-t-elle de la diversité des croyances? Est-il bien vrai que, sans leur fusion, sans leur absorption dans une croyance commune, il n'y ait pas d'unité politique? On s'exagère, pour le moins, le rapport de ces deux unités.

On voudrait faire l'Église identique au peuple, afin qu'il n'y ait pas dans l'État deux vies, mais une seule. Mais il ne faut pas oublier que, quoi que l'on fasse, il y aura dans l'État plusieurs vies, selon la diversité des fortunes, de l'éducation et des mœurs, et que, pour l'ordinaire, et aussi longtemps qu'un intérêt collectif et universel n'est pas excité, il y a des classes de la société qui ne se touchent point, qui ne se connaissent pas même. Le sentiment et la spéculation for-

ment aussi des classes dont la distinction est encore plus forte et plus tranchée. L'unité nationale existe dans une grande diversité de pensées précisément parce qu'elle n'intéresse pas les parties les plus profondes de notre nature. Il appartient à une certaine exaltation politique d'en juger autrement, d'ériger le moyen en but, et de faire, pour ainsi dire, graviter le soleil vers la terre. Le vrai système du monde moral avait été trouvé et promulgué bien avant que les Galilée et les Copernic eussent trouvé le système de l'autre univers. La nation et l'unité nationale sont à la circonférence ; la conscience et l'unité de foi sont au centre. L'homme ne porte pas dans la région politique toute la profondeur de son être. Il peut, il doit même, comme membre de la cité, faire abstraction de bien des choses; et, quoique ce soit bien avec son cœur qu'il est citoyen, quoiqu'il se sente, sous ce rapport, dans une espèce de communion avec ceux qui aiment la même patrie que lui, tout son cœur, toute sa vie intérieure ne se prodiguent pas dans cette relation ; le meilleur, le plus intime de lui-même reste en réserve pour des buts à l'égard desquels l'État n'est qu'un moyen et une condition; mais ce qu'il apporte de sa vie morale dans les rapports politiques suffit au but et aux intérêts de l'association ; et l'unité nationale n'a pas besoin de plonger ses racines dans un terrain plus profond.

Elle existe donc chez un peuple que la diversité des convictions religieuses a divisé en sectes nombreuses et très différentes. Elle n'a pas besoin que

l'indifférentisme vienne passer son niveau sur ce terrain si fortement accidenté. Partout où l'État reste neutre entre les religions, leurs divergences, bien que sensibles et senties, ne troublent pas la paix, et ne créent pas plusieurs nations dans la nation. L'unité nationale n'est jamais détruite par la religion, mais à son occasion seulement ou sous son nom, c'est-à-dire lorsque les institutions créent entre les différents cultes une rivalité politique. Alors sans doute deux cultes font deux peuples. On voudra bien supposer que nous n'omettons pas, par distraction, l'hypothèse de deux religions qui créent deux sociétés incompatibles en créant deux morales ou deux systèmes de mœurs. Le mahométisme n'a point de place dans une société où la polygamie est traitée comme un crime ; mais ce n'est pas le dogme mahométan, c'est la polygamie que cette société repoussera. Les musulmans qui vivent au milieu d'elle pourront bien avoir des mosquées, mais non pas des harems. Dans ces cas extrêmes, qu'il est presque inutile d'examiner, il est certain que deux religions font deux peuples. Dans notre Europe, la dissemblance la plus forte (les Juifs mis à part) est celle du catholicisme et du protestantisme. Elle semble porter atteinte à l'homogénéité nationale ; elle passe pour avoir créé deux politiques ; chacune de ces deux doctrines a l'air de correspondre à deux états sociaux : pour avoir la juste mesure de cette divergence, il faudrait faire déduction de tout ce que l'histoire de ces deux Églises a ajouté d'accidentel à leurs tendances naturelles; cela

est malaisé; mais, en supposant que, tout ce que nous les voyons être aujourd'hui, elles le sont intrinsèquement et en vertu du principe qui leur a donné naissance, la question est de savoir si le tort que cette division peut faire à l'unité nationale trouvera son remède dans l'institution qui privilégiera un de ces cultes à l'exclusion et aux dépens de l'autre. Mais cette question, en vérité, n'en est pas une. Dès qu'il est prouvé que vous ne créerez pas par cette voie une véritable unité religieuse, et que même il n'est pas permis de le tenter, il est également prouvé qu'on n'aura fait que rendre cette scission plus profonde et diminuer d'autant l'unité nationale (1).

S'il y a un moyen de faire faire quelques pas à l'unité religieuse, ou, du moins, de maintenir dans la diversité des croyances l'union des citoyens comme tels, ce moyen, c'est la liberté; or, dans cet ordre de choses, l'égalité est le complément, l'égalité est une partie intégrante de la liberté.

En cette matière, d'ailleurs, nous n'aurons pas aussi bon marché du sentiment que des systèmes. Le parti que nous combattons est essentiellement *sentimental*, et c'est au secours d'une affection qu'il appelle tour à tour la logique et le savoir. Sous le nom d'une théorie, nous trouverions chez lui, en y regardant bien, un tempérament moral et des habitudes du cœur. Or, au jugement des persónnes de ce caractère, nous effeuillons la vie humaine. Nous dépouillons la

(1) Voir la Note X de l'*Appendice*.

société en dénationalisant la religion. Toute la poésie dont la vie des peuples est susceptible était dans cette union même que nous condamnons. C'est parce que l'État était chrétien que le peuple a eu des mœurs chrétiennes, ou que le christianisme, devenu populaire, a été pour ainsi dire injecté dans les veines les plus capillaires du corps social. Laissez là, semble-t-on nous dire, laissez là cette serpe, instrument de dommage. Soit ; mais ce n'est pas de nos seules mains qu'il faudra l'arracher ; elle est entre des mains plus puissantes. Tout le monde, sans travailler dans le même esprit que nous, travaille dans le même sens. Nos adversaires mêmes ont pris les devants sur nous. La poésie de l'union a dès longtemps disparu ; il ne reste plus que la prose, qui, certes, n'est pas des meilleures. La poésie de l'avenir est toute dans nos espérances. Ce divorce entre deux parties lassées l'une de l'autre ne fait que préluder à une union plus intime ; mais le divorce en lui-même, nous en convenons, n'a pas une poésie très sensible. Le fait n'est pas nouveau. C'est aussi la poésie du passé que redemandait Symmaque, debout près de l'autel croulant de la Victoire. Toute ruine est touchante, et pour la plupart des hommes l'espérance est moins belle que le souvenir. Nous qui parlons ici, nous sommes de ces hommes-là, et peut-être buvons-nous dans cette coupe plus profondément qu'aucun d'eux. Mais la cognée a été mise à la racine de l'arbre par une main toute-puissante, par la main de Celui qui retranche tout arbre sans fruit, et qui émonde, pour leur en

faire porter davantage, tous les ceps que la séve n'a pas abandonnés. Nos ménagements n'empêcheraient rien; et, à dire vrai, y a-t-il encore quelque chose à détruire?

Mais tout ce que le christianisme a pu mettre d'intime et de touchant dans les mœurs va-t-il disparaître avec une association dès longtemps flétrie? Oui, si la religion elle-même allait disparaître, et si les masses devaient être moins qu'auparavant imbibées de cette séve divine. Car il y eut des mœurs chrétiennes avant qu'il y eût un État chrétien, et rien n'empêche que le christianisme ne vienne encore une fois faire ce qu'il a fait jadis. Nous l'avouons, nous serions sensible à cette perte autant que personne; mais nous ne la craignons point. Ce n'est pas nous qui voyons la vraie et l'immuable forme de la religion dans cette dialectique aride et dans ce puritanisme abstrait qui nie si imprudemment une partie de l'homme et de la vie. Cette crise de la religion n'est pas toute la religion. Le fleuve qui semble s'être précipité tout entier dans un canal étroit et profond coulera vers la mer par toutes ses embouchures, et embrassera dans le réseau d'un delta fécond tout le terrain qu'il est destiné à baigner. L'Évangile n'a pas besoin que l'État lui enseigne à être large, humain, libéral; il est tout cela par lui-même, et c'est de lui que l'État apprendra à le devenir lui-même. Tous les oiseaux du ciel trouveront un abri dans les rameaux de ce grand arbre. Laissons-le se développer selon sa nature et sa force; il suffira bien, si nous le laissons

faire, à tous les besoins les plus divers de l'âme, de la pensée et de la vie.

Après tout, l'argument le plus spécieux, et le plus solide en un sens, qu'on puisse alléguer en faveur de l'*union*, est le seul dont on ne parle pas, et dont on n'ose point parler. Il est tiré de la puissance que l'Église émancipée ne pourra manquer d'acquérir. J'espère que cette objection, si on ose la faire, ne sortira point de la bouche de ceux que nous entendions tout à l'heure s'alarmer des dangers auxquels l'État allait livrer l'Église en lui retirant l'appui de son bras. Non, ce sont là deux classes d'adversaires plus opposées l'une à l'autre qu'elles ne nous le sont à nous-mêmes. Elles ont à vider ensemble un différend qui ne nous regarde pas, et nous n'avons, pour le moment, affaire qu'aux derniers. Ils s'effrayent de la puissance que l'Église va trouver dans son indépendance. De quelle puissance veulent-ils parler? d'une puissance d'opinion? d'une influence décidée sur les esprits? Immédiatement, il ne peut être question d'autre chose. Eh bien, de quoi se plaignent-ils? du succès d'une idée? de l'accueil qu'elle obtient auprès du public? La plainte, ou la crainte, par le temps qui court, est singulière et nouvelle! Et qu'a donc réclamé avec plus d'instance le libéralisme de notre âge que le droit précisément dont on déplore ici la plus légitime conséquence? Où en sommes-nous, et que veut-on? Ne pouvons-nous prétendre, tout au moins, qu'on soit d'accord avec soi-même? N'a-t-on pas mis à la base de toute la politique moderne la liberté pour chacun

d'influer par son opinion sur l'opinion publique, et de la changer s'il le peut? Est-ce au profit de certaines opinions particulières qu'on a posé ce principe général? Est-il légitime et vrai à une autre condition que celle d'être général et absolu? Si la religion seule fait exception, il faut le dire. Mais jusqu'à ce qu'on le dise, nous maintenons la lice ouverte à la pensée, et nous acceptons, pour et contre le christianisme, toutes les conséquences de cette liberté. Est-ce donc trop que de demander pour lui, avec l'égalité des périls, l'égalité des chances?

Quelle idée a-t-on de la religion quand on craint jusqu'à sa liberté, c'est-à-dire ce qu'on ne refuse qu'au mal avéré et reconnu? On la traite comme un mal avéré et reconnu. Et si, au lieu de l'exterminer comme telle, on la protége, on l'adopte, on l'associe à l'État, qu'est-ce à dire sinon que ce mal avéré et reconnu est en même temps incurable, et que les tuteurs de la société, hors d'état d'extirper le fléau, se chargent de l'administrer pour le surveiller, et l'exploitent pour le réprimer, à peu près comme le gouvernement, dans certains pays, prend sous sa garde et sa responsabilité les maisons de jeu et quelques autres établissements?

Nous ne nous sentons nullement obligé de rassurer une crainte semblable. Ce serait tout autre chose si l'on nous parlait de l'Église unie à l'État. Que l'on craigne la puissance qui résulterait pour l'Église d'une telle association, cette crainte est légitime, elle est louable, elle peut être religieuse. Le même mot

prend ici un nouveau sens. C'est d'une puissance séculière, mondaine, c'est de la pire des puissances, celle d'une idée empruntant le secours de la force matérielle, qu'il est question et qu'on s'effraye. Ce n'est pas *pour* la vérité, c'est *de* la vérité qu'on a peur. Qu'on dise alors : Si l'Église accepte l'appui de l'État ou l'État l'appui de l'Église, il faut que l'un s'expose à subir la suprématie de l'autre; il faut que l'Église ou l'État ait le moins de mouvement propre et le moins de liberté possible; il faut que l'un ou l'autre dépose, en entrant, toute prétention à l'indépendance, et que l'Église en particulier, de son humble et glorieuse qualité d'Église, ne conserve plus que le nom. Ces inquiétudes, ces précautions, même exagérées, j'y souscrirai; il n'y a pas, j'en conviendrai, d'indépendance possible dans une telle association, pas même d'égalité; les deux parties sont trop puissantes pour traiter sur ce pied; et le traité, fût-il conclu dans ce sens, serait bientôt annulé dans la pratique; il faut que des deux contractants l'un ou l'autre soit assujetti ; il n'y a pas de service qui ne se paye; la liberté s'abandonne en échange de la sûreté, comme la sûreté en échange de la liberté; et ce serait pour l'État un trop redoutable pupille que l'Église, si le tuteur n'était pas investi d'attributions étendues. Quelle mesure de liberté et de vie propre l'Église pourrait-elle déployer sans danger pour l'État et pour elle-même dans le système de l'association? C'est une question qui va se présenter à nous; pour le moment, nous n'avons qu'à distinguer, sous le point de vue de la puissance pro-

bable de l'Église, les deux positions qu'on semble confondre. Or nous ne nions pas que l'Église, séparée de l'État, ne puisse devenir puissante, et, dans un sens, plus puissante, nous n'en doutons pas, que dans le système de l'union, mais d'une puissance de persuasion contre laquelle on ne peut réclamer, et qui, séparée de tout alliage et de tout moyen extérieur, reste aussi pure qu'une chose peut l'être. Puissante dans l'État et par l'État, elle le serait d'une tout autre manière et avec de tout autres conséquences. Contre cette puissance corrompue il faut protester et lutter; l'autre n'est que la puissance de l'opinion; les armes sont égales; et c'est la vérité qui donne la victoire. Oserions-nous prétendre davantage?

On a demandé ce que deviendrait dans notre système l'école, cette grande institution qui ne se passe, dit-on, ni de l'État ni de l'Église, empruntant à l'un les conditions matérielles de son existence, à l'autre une force plus intérieure et ses instruments les plus nécessaires. L'école, du moins l'école du peuple, ne sera jamais sans rapport avec la religion, pédagogue des peuples et des pédagogues eux-mêmes. Mais on peut dire que la religion n'a plus le même rôle à remplir, et que sa position à l'égard de l'école a changé. L'école, fondée par la religion, a trouvé, en dehors de la religion, des appuis et des garanties. L'instruction primaire est en sûreté; elle ne peut péricliter que dans le cas d'un cataclysme social, sur la probabilité duquel nous n'avons point à nous expliquer, mais qui, dans tous les cas, laissera le christianisme de-

bout. Le christianisme alors rassemblera dans un nouveau foyer les étincelles du brasier dispersé; il fera un nouveau faisceau de ce qui restera de forces morales dans l'humanité; il recommencera l'éducation des peuples, et l'école lui appartiendra de nouveau. A présent, l'école ne demande à la religion qu'un souffle vivifiant qui ne lui manquera jamais. Il n'est pas nécessaire pour cela que l'Église prenne l'école à bail et à ferme; puis, chaque Église aura son école, si le besoin s'en fait sentir, et l'on peut compter que l'instruction ne dépérira point entre ses mains. Si l'État a besoin que ses membres sachent lire, l'Église le demande aux siens plus impérieusement : elle fait plus, elle leur en fait un besoin et la condition même de leur admission dans son sein. Son esprit est un esprit de lumière, sa vie est une vie de pensée; elle agit par la parole; son existence est à elle seule une garantie pour une institution qui, d'ailleurs, a trouvé d'autres garanties.

Au surplus, nous sommes devancés par les faits. L'école, en plus d'un pays où l'Église d'État subsiste encore, a cessé d'être une succursale de l'Église. Cette province en a été détachée par l'une ou l'autre de ces nécessités qui travaillent secrètement au profit de la vérité. Et remarquons à cette occasion que l'édifice qu'on défend contre nous est démoli pierre à pierre par d'autres mains que les nôtres. A des époques très rapprochées, on voit se détacher quelqu'un des liens qui unissent l'Église à l'État. Quand le mât sera définitivement mis à bas, il n'embarrassera pas le tillac

de ses vergues et de ses cordages, depuis longtemps arrachés, et l'on ne jettera dans la mer qu'un bois tout nu, dont le poids fatigue inutilement le navire. Tout se prépare pour un divorce qu'on ne veut pas prévoir; et combien d'entre ceux qui voudraient le conjurer ont applaudi, faute d'en comprendre la portée, à telle ou telle des mesures qui le préparent! C'est ainsi que l'école a été sécularisée; l'instruction supérieure l'est depuis longtemps; le pouvoir ecclésiastique ne tient plus dans ses mains l'état civil des individus et des familles; la magistrature, autrefois sacerdoce, ne suppose plus même une simple profession de foi; aucun devoir religieux n'est prescrit comme un devoir civique; bien des mensonges de détail ont disparu; mais le grand mensonge est debout, assez malfaisant dans sa nudité, ayant assez de chances de durée, pour que la hache de la vérité ne doive point se lasser d'en saper la base.

Les yeux qui voient tant de dangers dans la séparation, ne sauront-ils donc en voir aucun dans le maintien de l'union? L'invasion évidente du panthéisme devrait les rendre attentifs. Il ne s'agit point ici d'une opinion renfermée dans l'enceinte des écoles; il ne s'agit point non plus d'un caprice de l'opinion publique, d'une de ces idées qu'un flot apporte et qu'un flot remporte. Ces gouttes pesantes, que vous voyez pendre et se grossir dans le récipient d'un alambic, ne sont autre chose que la condensation d'une vapeur légère et presque invisible, qui se dégage incessamment de tous les points d'une surface li-

quide. La même philosophie dont le peuple s'étonne, émane du peuple. L'instinct du panthéisme est partout; et l'on s'étonnera moins de nous entendre parler ainsi quand nous aurons défini le panthéisme : l'idée du fatalisme combinée avec celles de l'ordre et de l'unité. Parmi plusieurs causes qui favorisent cette tendance, il faut compter les spectacles que nous donne le mouvement politique et social depuis un demi-siècle, la puissance toujours plus sensible et toujours plus vaste de ce qu'on appelle les idées ou l'esprit du temps, l'affaiblissement de la conscience, nécessité intérieure qui, appelée à résister aux nécessités extérieures et particulièrement au nombre, s'en est jugée incapable et abandonne la partie; enfin, il faut le dire, un besoin d'organiser au plus vite le monde social, et l'impossibilité de lui donner pour centre un Dieu personnel auquel on ne croit plus. Quand Dieu, duquel, bon gré, mal gré, il faut que le nom reste, n'est plus une personne, comment parler encore de la personne humaine? Si la doctrine panthéiste était hostile à l'*individualisme*, elle serait peu à craindre; mais au contraire elle lui est favorable, et elle ne menace que l'*individualité*. Or, l'Église d'État n'est pas née, il est vrai, du panthéisme, et elle paraît plus vieille que lui dans nos sociétés; elle est plutôt un héritage et une contrefaçon de la théocratie; mais il n'en est pas moins vrai, à quelque origine qu'on la rapporte, qu'elle coïncide avec le panthéisme, avec qui elle a en commun la négation implicite de l'individualité; partout le panthéisme, s'il ne peut renverser

la religion chrétienne, qui est dans un sens excellent la religion de l'individualité, veillera au maintien des Églises d'État; cette idée d'État, sur laquelle se fonde toute la philosophie de cette institution, cette idée que nous avons combattue, n'est, après tout, et sauf la conséquence, qu'un fragmentde panthéisme. Quand l'État est une personne, l'individu cesse de l'être : le panthéisme, qui ne prétend pas autre chose, se rencontre sur ce point avec le système de la religion d'État. Le système des Églises d'État ne sera défendu avec un certain avantage, il n'aura une philosophie, qu'au point de vue du panthéisme. La théorie qui renvoie incessamment chaque individu à lui-même agit dans un sens opposé au panthéisme; elle ravive le sentiment de la personnalité; et, sous ce rapport, elle a, dans le temps présent, une véritable utilité pratique (1).

(1) Bien que le protestantisme l'emporte de beaucoup sur le catholicisme comme appel à l'individualité, il serait injuste d'appliquer au catholicisme ce que nous disons du panthéisme et de la religion d'État. Son point de départ est un acte de foi, et, par conséquent, de personnalité. Mais ce qu'il faut dire et répéter sans cesse, c'est que le catholicisme, même séparé de l'État, présente une partie du caractère et des inconvénients de la religion d'État. Le catholique croit à son Église, et son Église croit à Jésus-Christ. C'est frustrer le chrétien de cette promesse de la nouvelle alliance : « Chacun n'enseignera plus son prochain, ni son « frère, en lui disant : Connais le Seigneur..... L'onction que vous avez vous en- « seigne toutes choses. »

Voir la Note XI de l'*Appendice*.

CHAPITRE XI.

SYSTÈMES DE TRANSITION ET DE TRANSACTION. CONCLUSION.

On s'effraye du passage d'un système à l'autre. On le voudrait du moins progressif et ménagé : on le prévoit brusque et soudain. Nous croyons bien aussi qu'il aura ce caractère. L'histoire ne nous encourage pas à espérer dans cette sphère des transactions amiables. La voie de l'esprit humain est comme un escalier de géants, dont chaque marche aurait besoin d'être divisée, à défaut de quoi l'humanité tantôt perd haleine, tantôt retombe et se brise. De longs repos alternent avec des élans douloureux et désespérés, et ainsi se partage invariablement l'itinéraire de l'humanité. Son caractère est à la fois solennel et tragique. Travaillons, contre toute espérance, à transformer en pente douce cet escalier fatal ensanglanté de nos chutes, mais résignons-nous sans murmure à la destinée que nous nous sommes faite.

Ce serait plus que perpétuer, ce serait consacrer l'erreur, ce serait effacer la distinction du faux et du vrai, du juste et de l'injuste, que de mettre à la charge de la vérité tous les inconvénients inséparables d'une

réforme. Ces inconvénients sont imputables à l'erreur. Elle est responsable des obstacles qu'elle a créés. L'union de l'Église avec l'État est un fait si grave, si compliqué, un fait qui modifie tellement toutes les parties de l'existence sociale, et même les conditions de l'existence individuelle, que le mal qu'il a fait devient un obstacle à la correction du mal, tout de même que l'esclavage semble avoir rendu les esclaves incapables de devenir libres. L'homme serait bien à plaindre si le mal devenait une garantie pour le mal. La guérison d'un abus antique est toujours douloureuse; et, sous la condition de n'apporter aucun trouble dans la société, aucune réforme n'aurait jamais eu lieu.

Nous n'avons qu'une chose à faire, c'est d'adoucir la pente; et nous ne savons qu'une manière de l'adoucir, c'est de préparer les esprits.

Je dis que nous ne pouvons qu'adoucir la pente; car, d'une part, nos principes ne nous permettent pas de transiger, et, de l'autre, quand nous le voudrions, la vérité serait plus forte que nous. Nous l'avons déjà dit : la vérité et la nécessité ne font qu'un, et la logique des idées était d'avance dans les faits. Dieu ne nous a pas donné de plus beau spectacle que celui des moments où ces deux logiques se rejoignent. Rien n'est infatigable, opiniâtre, puissant comme un principe Il amène peu à peu toutes les pensées captives à son obéissance, et, avant même qu'il ait soumis les pensées, il a soumis les faits. Et comme tout se tient dans un système vrai, comme toute la vérité est dans chaque vérité particulière, un point gagné, tout est ga-

gné. A ce compte, nous avons plaidé une cause déjà jugée. Dans les Églises d'État les plus attachées à leur principe, la séparation a déjà des pierres d'attente ; et qui les a posées? les adversaires de la séparation. Ceux qui, dans le pays où nous écrivons, ont décrété à contre-cœur le mariage civil, ont signé, sans le savoir, les principes que nous défendons. Vers le temps des grandes rénovations, l'idée d'où elles doivent naître est dans l'air; on la respire avec cet air; elle germe sourdement dans les esprits qui lui sont le plus opposés; car, s'ils n'ont pas cette opinion même, ils en ont mille qui y aboutissent à leur insu. Il en est ainsi de la séparation du temporel et du spirituel ; son triomphe est assuré (1) ; et j'ai le droit de dire qu'il ne nous reste plus qu'à adoucir la pente ; mais le seul moyen de l'adoucir est de préparer les esprits.

Et, en effet, reste-t-il autre chose à faire, y a-t-il quelque chose de mieux à faire, quand un changement est inévitable, et quand tous les faits y conspirent ? quand tous les liens de l'ancienne institution se relâchent? quand les nouveaux rapports de la société la repoussent comme par instinct ? quand tous les progrès sont au prix de cette révolution? quand l'ancienne union est un démenti à un avenir social universellement prévu, universellement invoqué? Citez-moi une des idées de l'époque, une de ses in-

(1) « Le monde moderne, dit M. Hello, n'a pas de trait plus caractéristique que « la séparation des deux puissances temporelle et spirituelle. » La séparation des deux puissances entraîne celle des deux éléments.

stitutions, une de ses espérances, qui ne reconnaisse dans la confusion du spirituel et du temporel un obstacle, un embarras, ou tout au moins un hors-d'œuvre ? Avec quelle réalité est-elle d'accord ? Si elle a des convenances avec le passé, avec quoi dans le présent se coordonne-t-elle ? Eh bien, ceux qui voient dans la séparation des deux sphères une vérité tout ensemble et une nécessité, que feront-ils s'ils aiment la paix ? Ils mettront, autant qu'ils le pourront, la pensée publique d'accord avec les faits. Ils seront agitateurs, mais agitateurs dans l'intérêt de la paix.

Ils ne peuvent pas même gagner de vitesse les faits. La nécessité sociale aura accompli sa tâche avant qu'ils aient accompli la leur. Les Américains avaient décrété le système que nous défendons, avant qu'il fût système dans leurs esprits : peut-être, à l'heure qu'il est, n'ont-ils pas encore la philosophie de leur institution ; peuple empirique, ils ne croient guère qu'à l'expérience. Que se passera-t-il sur notre vieille terre d'Europe ? On y répète, avec raison, qu'il ne faut cueillir que des fruits mûrs ; mais la civilisation n'a presque jamais cueilli que des fruits verts ; encore ne les cueille-t-elle pas : elle les ramasse au pied de l'arbre, d'où une violente secousse les a fait tomber. Nous voudrions hâter la maturité du fruit ; avons-nous tort ? Est-il, je le demande, une autre voie, une seule, ouverte aux amis de la paix publique ?

En agissant ainsi, nous sommes moins responsable que personne, beaucoup moins surtout que nos ad-

versaires, de tout ce que peut amener de déchirements une révolution qui sera probablement soudaine et prématurée. Mais nous devons le dire : sous cette forme même, nous y avons apprivoisé notre esprit. Le temps n'est plus où nous eussions dit, avec Curiace :

> Encor qu'à mon devoir je coure avec ardeur,
> Mon cœur s'en épouvante, et j'en frémis d'horreur.

Nous n'avons pas peur d'un lendemain dont nous savons que l'aurore sera sévère, mais pure ; le christianisme lui-même nous répond de ce lendemain si redouté. Ce n'est pas que l'anxiété de plusieurs à l'approche de cette future transformation de l'état social nous scandalise ou nous étonne. Toute crise est accompagnée de perturbation. Dans ces moments solennels, l'esprit humain branle comme un homme ivre. Mais, si l'on craint davantage, si l'on voit, à la suite de cette révolution, la société se plonger à jamais dans l'oubli de Dieu, si même on s'attend à voir réduit à un mince filet cette eau spirituelle destinée à faire de notre terre un jardin de Dieu, nous ne dirons pas qu'on ne connaît rien, qu'on ne se souvient de rien, qu'on ne croit à rien, mais nous déclarerons hautement que, pour ce qui nous concerne, nous cesserions de croire au christianisme, du moment que nous ne le croirions pas fort au-dessus de cette épreuve. C'est tout au plus, et par complaisance plutôt que par conviction, que nous admettons que le navire, quand il sera lancé à la mer, tremblera un

instant sur sa carène, et tracera en frémissant son premier sillage ; mais nous aurions renoncé au peu de foi que nous avons si nous pouvions craindre quelque chose de plus, si nous pouvions ne pas beaucoup espérer. Disons-le bien : s'il était vrai que la religion ne dût pas survivre à ses rapports artificiels et forcés avec l'État, s'il était vrai seulement que sa condition dût empirer par le fait de cette séparation, autant vaudrait, dès cette heure, l'abandonner, et chercher dans quelque vieille erreur ou dans quelque jeune système la consolation de cette misère intime et profonde que, jusqu'à ce jour, à l'aide d'une sage politique, elle avait si doucement, si complaisamment bercée !

Dans la crainte chimérique d'un mal infini ou dans la prévision plus spécieuse d'une perturbation temporaire, on marchande avec une nécessité qui ne *surfait* jamais; on rêve des accommodements impossibles; on cherche à diminuer le système ; on essaye de concilier les intérêts en conflit, la liberté de l'État, la liberté de l'Église. On veut que l'Église, enchâssée, incorporée dans l'État, ait néanmoins sa vie propre, son mouvement spontané, son gouvernement à elle. Prétention légitime (1), et qui n'en est pas moins

(1) Tellement légitime, tellement dans la nature des choses, que nous ne concevons pas que, après l'avoir repoussée, on puisse encore prononcer sérieusement le nom d'Église. Nous pensons, avec l'auteur du *Despotisme Spirituel*, que le nom d'*Église* n'est qu'un vain mot partout où les troupeaux ne concourent pas avec les pasteurs à la gestion des intérêts spirituels de la communauté. Ici nous n'avons pas pour adversaires les hommes d'État seulement, mais les hommes d'Église ; et nous ne parlons pas de ceux qui, sans avoir été délégués par le peuple, se trouvent ses représentants, en vertu d'un des dogmes les plus capitaux de la

énorme. Il semble, je l'avoue, que demander la liberté, la vie, ce ne soit demander que le strict nécessaire et la stricte justice. Oui, hors de l'association avec l'État, il n'y a là en effet que le nécessaire et la justice; mais, dans le système de l'association, la demande est exorbitante. Rien de plus naturel, de la part de l'Église, que d'aspirer à la vie; mais cette vie qui, dans le système de la séparation, n'a rien d'alarmant pour l'État, lui devient redoutable lorsqu'elle se déploie dans son sein, parce que, compliquée d'éléments étrangers, elle n'est plus la même, elle n'est plus pure; parce que l'amour de la domination si ordinaire et si dangereux dans les hommes d'Église, peut faire arriver en rampant jusqu'au faîte

foi qu'ils enseignent : l'arbre de la liberté n'était pour ainsi dire pas sorti de terre qu'ils y ont inséré la greffe de l'esclavage. Nous avons surtout en vue le clergé des églises réformées ou des églises de la liberté. Ce clergé résiste, avec une inconséquence déplorable, à la conclusion la plus immédiate du principe en vertu duquel il existe lui-même, savoir la délégation des pasteurs par les troupeaux. Et remarquez que l'énormité dont nous nous plaignons (l'absorption de l'Église dans le clergé) est constitutionnelle et dogmatique dans le système de Rome ; mais étant hérétique et inconstitutionnelle dans l'établissement protestant, c'est une double énormité. « Attaquez donc, nous dira-t-on, le despotisme clérical, et non l'institu- « tion des Églises d'État, et confessez que jusqu'ici vous avez fait fausse route. » Non, nous n'avons pas fait fausse route, et, faibles ou forts, nos coups ont été bien adressés. Dans l'Église du libre examen et de l'individualité, la substitution du clergé à l'Église serait impossible sans l'intervention de l'État. De fait, elle n'a lieu que là où l'État intervient. C'est l'union avec l'État qui la confirme, la rend irrévocable, ou qui réduit à si peu que rien la part des fidèles dans le gouvernement de l'Église. Le *despotisme spirituel,* tel que l'a défini et décrit M. Taylor, est un sujet à part, un sujet vaste, qui a son à-propos et son utilité pratique dans les Églises indépendantes comme dans les Églises d'État. C'est une plante plus vivace que celle que nous essayons d'extirper ; mais nous croirons avoir gagné beaucoup quand l'État aura cessé de l'arroser et de la cultiver. On ne saurait trop le redire : tout corps ecclésiastique, et même le plus pieux, deviendra persécuteur quand il aura pour lui le pouvoir. Le christianisme n'est pur, autant qu'il peut l'être, que quand il est séparé du monde.

du pouvoir une ambitieuse humilité; parce que constituer cette vie de l'Église, ce serait, de la part du gouvernement civil, se préparer un redoutable rival. Cet instinct juste, qui ne manque jamais de s'exagérer, entretient le gouvernement dans une défiance habituelle, et nous explique, sans les justifier, mille tracasseries, mille entraves dont il embarrasse l'activité de la religion et de ses ministres, mille précautions injurieuses, mille prétentions vexatoires qu'il oppose aux plus légitimes développements, l'effort constant des deux sphères l'une sur l'autre, un état habituel de malaise et de tension, entrecoupé de déplorables scandales, et enfin, sous le nom dérisoire d'association, une guerre sourde et perpétuelle où s'usent les forces des deux parties, et où leur dignité périt.

Tant de collisions irritantes, tant d'expériences douloureuses ont amené certains pays à formuler à peu près comme suit la prétendue alliance des deux sociétés : De la part de l'État, déclaration d'incompétence en matière de doctrine; de la part de l'Église, point de gouvernement propre et de vie ecclésiastique; et, à ces conditions, entretien du culte par l'État. Le salaire est, en apparence, le seul lien qui subsiste.

Mais cette circonstance n'est pas insignifiante. Le salaire fournit à ceux qui le reçoivent un prétexte et un moyen de s'opposer aux efforts de tout zèle non salarié; il leur confère, sans qu'ils y aient pris aucune peine, un avantage que les autres doivent conquérir;

il leur donne une avance plus ou moins considérable sur tous ceux qui sont obligés de commencer avec rien; et, quoique cette avance soit loin de tourner, en définitive, au profit de ceux qui en jouissent, elle n'en est pas moins injuste : le monopole a beau nuire surtout à ceux qui l'exercent, il n'en est pas moins odieux. Voilà pour ceux qui reçoivent le salaire. Quant à ceux qui le donnent, il leur fournit un droit de s'ingérer dans les affaires de l'ordre spirituel (1). Comment persuader à l'État qu'il n'a pas à surveiller un service qu'il paye? Cela serait sans exemple et sans analogue. Il est impossible que l'État, s'il entretient l'institution religieuse, ne lui demande autre chose que ce qu'il demande à toute association d'intérêt privé, savoir : de renfermer son activité dans la limite des lois du pays. Il le dirait qu'il ne faudrait pas l'en croire; il le voudrait qu'il ne faudrait pas y compter. Quiconque paye est maître; quiconque accepte un payement accepte une servitude (2).

Si, parmi ces Églises, il en est une qui embrasse la plus grande partie de la nation, l'État, dans ses rapports avec elle, sera perpétuellement entre les caresses et les menaces, à cause des services qu'elle

(1) Depuis que nous avons écrit ces lignes, les agitations de l'Église d'Écosse sont venues leur préparer un commentaire. Une lutte s'est élevée entre la partie payante et la partie prenante, la première prétendant quelque chose en retour de ses subventions, la seconde ne voulant rien donner; en quoi certes elle n'a pas tort; son tort est de recevoir. — Voir la Note XII de l'*Appendice*.

(2) L'État, il est vrai, paye avec le bien de l'Église, dont il s'est attribué l'administration; mais qu'est-ce que cela fait? Ce qu'il garde est bien gardé, et c'est un tuteur à qui l'on ne fait pas rendre ses comptes. Il n'est pas moins fort que s'il donnait du sien.

peut lui rendre et du mal qu'elle peut lui faire; et on le verra, tantôt pénétrant dans ce domaine étranger, faisant invasion dans le sanctuaire, demandant avec empire des *services* à cette Église qui ne doit rendre que des *arrêts;* tantôt, dans le même principe, flattant l'intolérance et les passions de cette Église, et vexant, afin de lui complaire, les cultes qui font minorité. Car cette Église, à son tour, lui demande des services; et le plus utile, comme le plus à la portée du pouvoir, c'est la persécution, au moins indirecte, des cultes odieux à cette Église, qui croit être l'Église de l'État, parce qu'elle est celle de la majorité.

Une sage politique semble conseiller au gouvernement de demeurer strictement neutre, de ne demander ni rendre des services. Mais la seule garantie de la neutralité c'est une position neutre; et il n'est de sûre barrière contre les abus que l'impossibilité légale et matérielle. Tant qu'elle n'existera pas, le gouvernement, en dépit de toutes les expériences, agira comme il agit. Il n'aura pas même le choix de s'abstenir. Le spirituel et le temporel entremêlés amèneront des conflits dans lesquels il faudra qu'il intervienne; et il est des rapports si faux qu'en s'y plaçant ou en y restant on ne peut faire que des fautes. Tant que l'État *pourra* quelque chose en religion, on lui demandera, pour un culte contre un autre, des mesures ou des démonstrations; on lui promettra à cette condition un appui, un concours qu'il ne croira pas pouvoir refuser; ces dangereuses

sollicitations, ces tentations funestes ne cesseront que lorsque la matière leur manquera. Alors seulement il n'y aura dans l'État qu'un peuple, malgré la diversité des cultes; alors une cause incessante de défiances et de tiraillements dans le corps politique sera pour jamais abolie; alors l'unité nationale sera une vérité.

En continuant à nous placer dans le système mitigé que nous examinons, comparons les deux positions du gouvernement politique, selon qu'il a affaire au catholicisme ou au culte protestant. Il y a quelque chose qui semble entourer le catholicisme d'un mur de diamant : c'est sa doctrine même. A moins d'attaquer le catholicisme dans le principe de son existence, l'État ne peut s'immiscer dans sa doctrine. Et, d'une autre part, la forme du catholicisme étant fort arrêtée, tel on l'accepte, tel on le garde, et l'on sait d'avance sur quel terrain et dans quelles conditions on le rencontrera. Ces deux faits, l'inviolabilité du dogme et la fixité de la forme, paraissent condamner le pouvoir, dans ses moments les plus vifs de jalousie, à s'aller briser contre un obstacle immortel. Aussi cette jalousie ne se satisfera-t-elle qu'à moitié, et par des moyens indirects. Elle cherchera tout près, mais en dehors de l'inviolable enceinte, quelques positions d'où elle puisse inquiéter assidûment l'Église, la tenir en échec, et en obtenir quelques marques de condescendance. Ce n'est pas un siége, encore moins un assaut : c'est un blocus. Le pouvoir réclamera, à différents titres, sous différents noms (qui sait? peut-

être sous le nom de libertés de l'Eglise!) des attributions extérieures, non pas *super sacra*, mais *circa sacra*. Il créera, aux acclamations d'une grande partie de l'Église, le contre-sens d'une Église *catholique nationale*. Il opposera cette prétendue Église catholique à l'Église catholique des papes et des conciles. Il parviendra à les mettre aux prises; et, en défendant *les libertés* de la première, il lui ôtera doucement *sa liberté*. Maître des diocèses en tant que territoire, il aura (tout incompétent qu'il a dû se déclarer) une part dans l'institution des premiers pasteurs; il n'enlèvera pas, mais il administrera leur temporel jusqu'au moment où il pourra faire davantage et mêler les biens de l'Église avec ceux de l'État. Les moyens journaliers d'inquiéter l'Église ne pourront manquer dans un ordre de choses où l'Église étant, jusqu'à un certain point, un établissement de l'État, peut être considérée comme le patrimoine ou comme le foyer de tous les citoyens en tant que citoyens, et, à plus forte raison, de ceux qui sont nés dans son sein. L'Église cependant ne peut les regarder tous comme siens; elle rend hommage au principe de l'individualité en attachant le bénéfice de son adoption à des actes volontaires et fort précis; et, sous ce rapport, elle se montre à la fois et plus large et plus étroite que le protestantisme, qui ne fait bon marché des démonstrations extérieures que parce qu'il veut des gages plus solides et plus certains. Il y a pour l'Église catholique une ligne de démarcation visible entre celui qu'elle accepte et celui qu'elle repousse; les sacre-

ments accordés ou refusés classent un homme dans le monde invisible; et, comme la délivrance de ce passeport final est devenue chose facile, formalité courante, affaire de bienséance, il en résulte que l'absence de ces signes de réconciliation, soit qu'elle ait lieu du fait de l'Église ou du fait de l'individu, fait toujours une sorte d'éclat. Supposez maintenant l'Église sans rapports avec l'État : c'est, entre l'individu et l'Église, un débat qui n'a d'autre arbitre que la raison et la conscience publiques. L'État n'ayant nul moyen, nulle tentation d'intervenir, la cause est déférée à ses juges naturels, et rien n'empêche qu'on ne revienne au vrai, d'abord dans les jugements, puis, peu à peu, dans la pratique. Mais, dans l'autre système, l'État s'empare du rôle de la conscience et de la raison publiques. Alors naissent les plus étranges et les plus ridicules conflits. Alors ont lieu, sous le nom d'*appels comme d'abus*, ces interventions profanes du pouvoir dans des questions toutes spirituelles. Alors, évidemment, le sanctuaire est violé, et la religion faussée comme la politique. Alors le catholicisme est entamé, puisqu'à aucun titre il n'admet l'élément laïque dans son gouvernement intérieur. Les rapports étaient faux lorsque l'Église dominait l'État; mais lorsque, d'une main téméraire et timide, l'État essaye de remuer et de régler les ressorts intérieurs de l'Église, la fausseté des rapports est tout à la fois scandaleuse et ridicule. Ce n'est pas de la belle et bonne tyrannie, c'est de la tracasserie; tracasserie en pure perte, et toujours à recommencer.

Sous le gouvernement d'un pays protestant (toujours dans le système que nous avons supposé), l'Église catholique aura, dans un sens, bien moins à craindre. Le gouvernement ne songera pas à se mêler de ses affaires intérieures. Si elle est peu nombreuse, elle jouira d'une parfaite indépendance, et pourra, sous ce rapport, être un objet d'envie pour l'Église protestante. Qui sait si elle ne se verra pas, dans certains pays, l'objet des attentions les plus délicates? Si elle forme une minorité nombreuse, la situation change. Il est impossible qu'un gouvernement composé d'hommes protestants, et un gouvernement qui paye, ne cherche et ne trouve pas dans cette Église un point vulnérable. Il n'y a que le système de la séparation absolue qui puisse lui épargner de graves périls et à l'État d'interminables conflits.

Un protestant pourra nous dire : « Laissez subsister « ce lien. Il crée pour le catholicisme une dépen- « dance dont la vérité religieuse, c'est-à-dire notre « croyance, n'aura qu'à se féliciter. L'ambition de « cette Babylone y trouvera des limites. » — Je réponds à cet homme : Vous n'auriez pas toujours parlé ainsi; l'alliance de l'État avec le catholicisme reculait jadis les limites de Babylone, au lieu de les resserrer; et qui sait ce que nous pouvons voir encore? Si, d'ailleurs, vous n'avez d'espérance contre l'invasion du catholicisme que dans la tutelle exercée sur lui par l'État; si, en dehors de cette condition, la force d'expansion du catholicisme est irrésistible; si, seul à seul avec la vérité, il a toutes les chances

pour lui, je n'ai qu'un mot à vous dire : Hâtez-vous de vous faire catholique : le catholicisme est la vérité.

Quant à une Église protestante dans un État qui l'entretient sans l'avoir adoptée, tout de même que dans un État qui se rattache officiellement à ses doctrines, sa condition, dangereuse tant qu'elle domine, est humiliante et dure dès qu'elle ne domine pas. L'État, je le veux, ne se mêle point de ses doctrines, ni de son gouvernement intérieur. Mais il ne peut pas lui permettre non plus de se gouverner elle-même. Car une Église protestante, pourvue d'un gouvernement propre et d'une action spontanée, est une chose, nous l'avons vu, que l'État ne peut tolérer. Il en accordera peut-être la forme et l'ombre. Il lui conviendra mieux de fausser le principe que de le nier. Il donnera peut-être à l'Église un gouvernement afin qu'elle ne se gouverne pas. Il fera une loi organique de l'an X; et, après avoir ainsi organisé l'Église, c'est-à-dire après l'avoir crucifiée avec des clous d'or, il pourra bannir ce sujet de sa pensée. Mais le principe protestant est aussi bien nié par ce système que l'était tout à l'heure le principe catholique par l'intrusion de l'État dans les questions spirituelles. Car si, dans le catholicisme, c'est le clergé qui est l'Église, dans le protestantisme, c'est tout le monde, non pas tout le peuple politique, mais tout le peuple de l'Église. Le peuple est à la base et au point de départ de tous les pouvoirs qui s'exercent dans l'Église, et l'Église n'existe réellement que lorsqu'elle se gouverne elle-même. Des hommes d'une piété intérieure

ont pu, dans leur amour de la paix et du silence, méconnaître ou nier ce principe; mais il est plus fort que leur prévention, et le moment vient tôt ou tard où l'on en a besoin, et où, bon gré mal gré, on l'applique. On peut différer d'opinion sur l'importance et l'utilité religieuse de cette vie extérieure de l'Église; on peut exagérer ou modérer dans son enceinte le mouvement et le bruit; mais se décider pour ou contre l'idée d'un gouvernement ecclésiastique, c'est se décider pour ou contre l'idée d'exister comme Église, puisque l'existence de l'Église ne peut se constater que par son gouvernement. Il n'est point de société, si petite qu'elle soit, qui n'ait son gouvernement, puisqu'elle a ses conventions et ses règles. Le protestant ne peut se sauver de cette nécessité qu'en se réfugiant dans le principe d'autorité, c'est-à-dire en devenant catholique. Dès qu'il ne veut pas se gouverner lui-même, il faut qu'il accepte le joug d'une autorité spirituelle ou celle du pouvoir civil. Mais, à moins de renier complétement son origine et son nom, il ne peut vouloir de l'une ni de l'autre. Il est forcé d'être libre; la liberté est sa loi; la liberté est sa foi; et, dès que la soumission à une autorité placée hors de lui n'est pas une partie de sa religion, c'est le contraire, c'est l'indépendance, qui est une partie de sa religion. Il ne peut pas plus s'en dessaisir que de sa religion elle-même; et si, durant un temps, ce besoin, n'étant pas éveillé par les circonstances, paraît ne pas exister, il est impossible que, tôt ou tard, quelque conflit survenant ne rende pas à l'Église, avec le senti-

ment de son besoin, celui de son droit et celui de son devoir. Une fois enfin, l'esclave arrive au bout de sa chaîne, et s'aperçoit alors qu'il est enchaîné. Que demandera-t-il? Qu'on allonge sa chaîne, afin qu'il ait encore quelque temps l'illusion d'être libre? Non ; cette illusion ne peut pas mourir deux fois. Demander un peu plus d'espace, c'est demander tout l'espace; réclamer plus de liberté, c'est réclamer toute la liberté. On ne peut pas faire cette réclamation sans poser un principe absolu, celui même que nous avons posé, celui en vertu duquel l'Église, comme toute autre association d'un intérêt privé, demande à veiller elle-même à ses intérêts, qu'elle connaît seule, à se régir selon ses besoins et selon sa conscience, en un mot, à déployer toute la mesure d'indépendance que déploie au sein de l'État toute association fondée sur quelque intérêt distinct de celui de l'État. C'est ce principe absolu que l'Église est obligée de poser, et dont elle ne peut rien rabattre. Il s'agit, pour elle, de former une république dans la république; expression qui n'a rien de paradoxal ni de contradictoire, quand les deux républiques ne sont point du même genre, quand, tout à fait distinctes dans leur objet, elles n'ont de commun entre elles que le lieu. Mais cette indépendance, l'Église a-t-elle sujet de l'espérer, a-t-elle même véritablement le droit de la demander, quand elle consent, sous le rapport matériel, à devoir son existence à l'État, et, pour comble d'imprudence, quand elle satisfait, aux dépens de tous, un besoin qui n'est pas le besoin de tous?

Qu'on dise, et qu'on prouve même, que l'État ne doit point lui refuser cette indépendance, j'avoue qu'au point de vue religieux cela est parfaitement vrai; mais faudra-t-il prouver encore que le point de vue religieux n'est pas, ne peut pas être celui de l'État? Il paye; il attend des services. Quels services lui rendrez-vous? Ceux qui lui conviennent, ou ceux qui ne lui conviennent pas? Des services à votre choix, ou des services à son choix? Vous paye-t-il pour être Église, purement et simplement, ou pour être Église comme il l'entend? Vous paye-t-il même pour être Église? C'est, au contraire, pour que vous ne le soyez point; car une Église, quand c'est l'État qui l'entretient, et que, par-dessus le marché, elle est libre, est bien, pour le coup, un État dans l'État; du moins cela y ressemble assez pour justifier bien des craintes et pour expliquer bien des refus. Ne vous y trompez donc pas : ce qu'on vous paye, ce qu'on pense avoir acheté, c'est précisément ce que vous revendiquez; ce que vous avez vendu sans le savoir, c'est votre liberté, c'est vous-même; et le seul moyen de rentrer en possession du bien que vous avez perdu, c'est d'en rembourser le prix au détenteur.

Les termes du contrat qui lie l'Église à l'État, dans le système que nous examinons, sont une pure déception. Vous ne vous gouvernerez pas, dit l'État à l'Église; mais moi, de mon côté, je m'interdis de vous gouverner. Quelle chimère! Ne faut-il pas qu'une société soit gouvernée? et si ce n'est point par elle-même, par qui sera-ce donc, sinon par l'établissement

plus fort dont elle a accepté les secours, et plus fort précisément parce qu'elle en a accepté les secours? Je dis donc que l'Église sera gouvernée par l'État. Et quand ce gouvernement serait tout négatif, tout répressif, ce n'en serait pas moins un gouvernement. Empêcher d'agir une société dont la vie est dans l'action, n'est-ce pas l'opprimer tout aussi bien et mieux peut-être que si on lui imprimait un mouvement à contre-sens de son but? Ne peut-on déposer dans l'organisation qu'on lui aura donnée quelque principe par lequel elle sera perpétuellement viciée? Ne peut-on même pas lui donner une apparence de vie propre qui serait la mort, et, par exemple, en refusant tout pouvoir et toute compétence aux éléments vraiment ecclésiastiques, assurer leur influence légale à des éléments d'une tout autre nature? appliquer le principe du cens électoral au choix des représentants de l'Église, et faire siéger dans ses conseils, non la foi, ou l'âge, ou la piété, ou la science chrétienne, mais exclusivement la fortune? En faut-il davantage pour altérer, pour tuer le principe vital de l'Église, tout en se donnant l'air de lui laisser sa part dans la gestion de ses intérêts? La propriété exclusivement investie du pouvoir dans l'Église, c'est le sceau du matérialisme apposé à un établissement tout spirituel (1).

Il va bien sans dire encore que le régime d'une Église subventionnée influe d'une manière décisive

(1) On ne parle ici que du principe; on sait bien que, parmi ces gérants officiels des intérêts de l'Église, il peut se trouver des hommes pieux et des chrétiens éclairés.

sur la composition même de l'Église. Une Église est une société de croyants ; on ne peut pas sortir de là sans entrer dans le contradictoire. Une Église n'a la conscience de sa nature et de sa réalité qu'autant qu'elle se sait composée de croyants. Elle ne peut pas absolument empêcher les hypocrites, les faux frères et les croyants imaginaires de se glisser dans son sein. Elle ne peut obtenir ni même demander des garanties irrécusables de la bonne foi ou de la solidité de ceux qui se joignent à elle. Mais ce qu'elle peut et ce qu'elle doit s'interdire, c'est tout système, c'est toute alliance qui ne lui permet pas de s'assurer, dans la mesure du possible, que les éléments dont elle est composée sont bien les éléments d'une Église, et qu'elle est, pour tout dire en un mot, Église, et non peuple (1). Mais dans la dépendance où la mettent les bienfaits de l'État, c'est-à-dire du peuple, comment exercerait-elle ce contrôle ? comment le peuple ne serait-il pas l'Église ? Quand une fois le principe du protestantisme a été faussé au point de voir dans les représentants des intérêts sociaux, communs à tous, les représentants des intérêts spirituels communs à quelques-uns seulement, aucune conséquence ne doit étonner. Ce qui doit étonner dans un pareil ordre de choses, ce n'est pas la mort, c'est la vie.

La seule ressource, dès lors, de ceux qui veulent vivre, c'est d'aller vivre ailleurs, sous des lois qu'ils

(1) Ceci ne va point contre le principe des Églises de multitude. Ce n'est pas le restreindre que d'exiger de ceux qui voudront, dans cette communauté, exercer les droits de membres actifs, une déclaration publique d'adhésion aux principes religieux sur lesquels cette Église est fondée. — Voir la Note XIII de l'*Appendice*.

auront consenties; car l'établissement politico-religieux ne sera jamais quitté, avant sa dissolution, par cette classe d'hommes si nombreuse qui n'acceptent la religion qu'à titre de juste-milieu entre la religion même et l'impiété, ou qui n'ont pas vu de meilleur préservatif contre *la* religion qu'*une* religion. A ceux-là l'Église qu'ils habitent suffit; c'est même la seule qui leur convienne; ils n'ont ni les besoins ni le zèle qui font créer, sans l'appui politique, un établissement spirituel; quand donc le moment viendra où il faudra que les uns ou les autres sortent, ce n'est pas eux qui sortiront, on peut bien le croire, mais ce seront eux qui forceront à sortir tous ceux qui, portant en eux-mêmes le principe de la vie, réclament la forme de la vie, à savoir la liberté; l'établissement jettera donc ainsi hors de son sein, périodiquement, non son rebut, mais sa fleur, jusqu'à ce qu'enfin l'Église se trouve réduite à un résidu grossier, que l'on continuera d'appeler l'Église. Il est vrai qu'en tout système protestant ces morcellements peuvent se prévoir, et sont destinés à renouveler la vie; c'est là qu'est le principe réformateur, détruisant, à mesure qu'elle se forme, toute unité mensongère; mais la dissidence, qui, dans l'état de choses normal, est un fait simple, se complique, dans celui-ci, d'un élément étranger. Se séparer de l'Église, c'est, en apparence, se séparer de l'État, qui entretient l'Église, et avec qui l'Église est identifiée; c'est sortir à moitié de la société générale; c'est appartenir moins étroitement, ou par un côté de moins, à la communauté civile. C'est revêtir,

d'abord aux yeux du grand nombre, puis peut-être en réalité, un caractère d'opposition (1), et arborer, à côté de son drapeau religieux, une bannière politique. Presque partout la séparation ecclésiastique jette ceux qu'on y a contraints dans un parti, qui sait? dans une faction peut-être.

Ainsi donc rien, ni transaction, ni concession, ne saurait donner au mensonge le caractère et les effets de la vérité. Dans les formes les plus ménagées de ces rapports adultères, l'adultère est flagrant. Un principe absolu ne peut être ni satisfait ni violé à moitié; on ne saurait accueillir le mal et en exclure les effets Tout au plus pourrait-on colorer ce fruit empoisonné; on n'en saurait corriger d'aucune manière les sucs pernicieux et amers.

Nous n'avons pas pu nous proposer de considérer sous toutes ses faces la question des rapports de l'Église et de l'État. Notre sujet nous invitait à la traiter sous un point de vue auquel nous avons tout subordonné. C'est comme favorable et nécessaire à la manifestation des convictions religieuses, que nous avons réclamé l'indépendance mutuelle des deux institutions. Si l'on nous demandait compte maintenant de ce qu'on pourrait appeler le moyen même du moyen; si l'on voulait savoir de quelle manière, à notre avis, peut se consommer la résiliation d'un bail si onéreux aux deux parties, nous avouerions franchement notre ignorance et notre impuissance. La liberté, en tout

(1) « Nous finissons presque toujours, dit Mme de Staël, par avoir les opinions « dont on nous accuse. »

genre, peut bien s'établir graduellement; la pratique, l'histoire si l'on veut, la Providence pour dire mieux encore, en sait là-dessus beaucoup plus que la théorie, et se montre bien plus habile; mais on ne saurait d'avance, un principe étant reconnu, lui mesurer sa marche et lui compter ses pas, dire tout entier le droit et le besoin, et ne concéder sur l'heure qu'une partie proportionnelle du besoin et du droit. Un droit connu est un droit conquis. On peut ne dire que la moitié de la vérité; mais cette moitié, lorsqu'elle a été dite, ne se soumet pas à n'être réalisée qu'à moitié. On ne lui dit pas : Attendez; on ne lui propose pas de se laisser payer en plusieurs termes; elle n'accepte point d'à-compte; elle ne fait point de crédit. Du moins, si elle attend, il n'appartient à personne de lui dire ni combien de temps, ni comment elle doit attendre. Aussitôt qu'on en serait venu au point de pouvoir régler les haltes et les journées, on serait en état de ne les point régler, ou plutôt on serait obligé de tout consommer en un jour.

Le moyen donc, si l'on persiste à le demander, c'est de faire, mais mieux que nous, ce que nous venons d'essayer, c'est de faire concourir toutes les ressources du raisonnement, tous les souvenirs de l'histoire, toutes les vérités de la conscience, tous les motifs de la religion, à établir la vérité que nous avons cherché à démontrer. Dans le fond, c'est aider aux faits, qui ont aussi leur logique et leur vertu démonstrative. Ils aident tour à tour et sont aidés. Ni les faits tout seuls, il faut le dire à notre honneur, ni

les principes tout seuls, il faut l'avouer à notre honte, ne suffisent dans le monde à l'établissement de la vérité : les uns les autres s'entr'aidant, elle y prend pied et racine. Mais qu'on ne croie pas que la nécessité ou plutôt qu'une seule nécessité fasse tout. S'il n'y en avait pas une autre, si le sentiment du droit, si le besoin de la vérité n'existait pas dans les esprits, si le triomphe des principes n'était pas aimé, désiré pour lui-même, si le vœu des consciences ne se prononçait pas avec force, et n'allait pas retentir dans la conscience publique, la société, ne rencontrant en son chemin que des convictions muettes, les foulerait aux pieds sans scrupule, et même sans les voir; les conflits, par là même, étant moins sentis, moins profonds, il y aurait cette espèce de paix qui résulte de l'indifférence et de la tiédeur générales; la société n'aurait que faire de créer des institutions qui ne sont pas demandées et de promulguer des droits qui ne sont pas revendiqués; mais de quelle vie vivrait-elle alors? et quels troubles, nés de l'engourdissement général des consciences, ne remplaceraient pas dans son sein ces troubles salutaires qui naissent de la résistance généreuse de l'esprit à la matière, et de la vie à la mort!

Il ne faut donc tout laisser faire à la nécessité, tout attendre des faits, tout espérer des indifférents et des ennemis. Il faut tout faire, au contraire, pour gagner de vitesse la nécessité extérieure, et assurer la gloire du triomphe à la nécessité morale, c'est-à-dire à la pensée. Il faut éveiller la conscience publique. Il faut

s'adresser aux plus hauts intérêts de la société. Il faut l'adjurer d'ôter du milieu d'elle le mensonge. Il faut protester contre une institution qui consacre le mensonge. Il faut demander l'abolition solennelle d'une fiction qui endort ou qui fausse les consciences, et qui ronge sourdement le principe même de la moralité publique. Car aussi longtemps que cette fiction sera autorisée par les institutions, on pourra dire que la société nie la vérité, nie la religion, nie Dieu lui-même; et de quel droit, avec quelle autorité réclamerait-elle de la part de ses membres la vérité et la droiture dont elle a besoin, après leur avoir elle-même enseigné le mensonge et la duplicité (1)?

C'est cette réclamation que nous avons élevée aujourd'hui; et sans doute elle appartenait au sujet que nous avions entrepris de traiter. Mais, à présent, nous tenons à dire à ceux que l'étendue de nos développements aurait pu induire en erreur sur notre véritable pensée, que nous n'attendons pas tout du moyen dont nous recommandons l'emploi. La séparation absolue du spirituel et du temporel, de l'Église et de l'État, enlève des obstacles, ôte un piége funeste, mais ne change pas le cœur de l'homme. Tout homme qui aime ses chaînes les gardera. Tout homme restera esclave qui voudra l'être. La liberté ne s'impose pas. A la contrainte légale, directe ou indirecte, succède pour les âmes serviles le terrorisme de l'opinion. Nous n'avons voulu qu'une chose : supplier qu'on n'ajoute pas à tant de causes naturelles de déception

(1) Voir la Note XIV de l'*Appendice*.

et d'asservissement une institution qui les consacre, et qui, gratuitement, sans nécessité, sans excuse, connive bassement avec notre misérable besoin d'esclavage; supplier la société de laisser aux âmes la disposition d'elles-mêmes et la responsabilité de leurs destinées; supplier les âmes elles-mêmes d'écarter au moins une cause, et la plus palpable, d'illusion et de sommeil. Mais nous n'avons pas dit que, libres extérieurement, toutes seront libres au dedans, et s'interdiront de chercher un maître. Dieu seul affranchit les âmes; et, pour qu'elles aient le courage de produire au plein jour leurs convictions, il faut d'abord qu'elles aient des convictions, tout au moins celle du devoir même de se manifester avec franchise. Or la conviction, et avec elle la force de la conscience, et le besoin de rendre témoignage, tout cela n'est pas l'infaillible résultat d'une loi qui déclarerait la religion indépendante de l'État.

Au terme de notre course, nous revenons à notre point de départ. Le moyen d'assurer la franche manifestation des convictions religieuses, c'est d'avoir des convictions religieuses. La franchise ne manque, en général, qu'où la conviction manque. Étrange cercle! et sans doute, si nous devions nous en tenir à des termes absolus, nous aurions annulé d'un coup tout le travail qui précède, puisque tout se réduirait à cette double alternative, qui ne demande aucun développement : ou la conviction existe, et la manifestation ne se fera point attendre; ou la conviction n'existe pas, et il est contradictoire d'en réclamer la

manifestation. Mais l'état réel des choses étend un grand intervalle entre ces deux propositions. Il y a des convictions, mais des convictions faibles et chancelantes. La conviction, à l'époque où nous vivons, ne diffère pas assez de l'opinion. Elle s'appuie trop sur le raisonnement, pas assez sur la conscience. La conscience est trop peu interrogée, trop peu exercée. On ne lui demande point assez le témoignage et la confirmation des vérités premières. La foi immédiate est rare et mélangée; et il ne faut pas s'étonner que ceux qui ne peuvent pas dire : « J'ai vu, c'est pour« quoi j'ai cru, » ne puissent pas aussi dire de très bon cœur : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé. » Les vérités par lesquelles on vit sont des vérités que l'on voit. Dans cet ordre d'idées, croire, c'est voir; voir, c'est vivre. Toute vérité que vous n'avez pas vue est hors de vous, n'est pas à vous. Or c'est cette manière de croire, c'est cette vue, c'est cette vie, qui fait défaut dans les âmes de cette époque. On croit beaucoup par l'esprit; mais c'est trop peu qu'une telle foi pour fonder une vie; ou, pour parler plus exactement, ce n'est pas une foi, puisque ce n'est pas une vue intérieure; ce n'est donc pas une vie.

Le mal n'est pas universel. Il est des hommes parmi nous, et dans plus d'une opinion politique ou religieuse, qui ont su interroger leur conscience, qui ont su lire dans leur intérieur, et y ont trouvé cette vérité qui illumine tout homme venant au monde. L'excellence de leur foi, sous le rapport du principe, et nous pouvons dire aussi sous le rapport de l'objet,

puisqu'à cette profondeur il ne se trouve rien que d'excellent, leur a donné cette franchise et cette liberté qui manque et qui manquera toujours aux simples opinions, puisqu'on ne croit avec puissance que ce qu'on a vu, et que l'objet d'une opinion ne se voit point. Ces hommes sont sortis des rangs, et ont dit à la multitude étonnée parce qu'elle est déshabituée de croire : « Ce qui était dès le commencement, et ce « que nous avons vu de nos yeux, et ce que nous « avons contemplé, c'est ce que nous vous annon- « çons. » Et ils ont dit vrai de tout point ; car ce qu'on voit avec l'œil intérieur « était dès le commen- « cement. » Ces hommes-là, nous les honorons jusque dans leurs erreurs, parce qu'ils maintiennent par leur exemple et garantissent contre la prescription la première des vérités morales, la réalité et la sainteté de la conscience. Ils réhabilitent les principes dans un siècle qui ne croit plus aux principes. C'est un service qui ne sera ni oublié ni perdu.

Mais ces hommes de courage n'ont pas eu du courage jusqu'au bout ; et, à vrai dire, il leur en fallait plus pour ce qui leur restait à faire que pour tout ce qu'ils avaient fait. S'ils eussent creusé plus avant dans eux-mêmes, ils y eussent trouvé l'Évangile, c'est-à-dire toute la vérité, dont ils n'ont trouvé que des fragments, impossibles à coordonner. L'Évangile est caché au fond de toute conscience, c'est-à-dire cet Évangile intérieur qui ne serait rien sans l'Évangile extérieur, mais sans lequel aussi l'Évangile extérieur ne serait rien. Car la Parole a toujours parlé, la Pa-

role a parlé à tous; et quand elle s'est faite chair, c'est pour venir « vers les siens. » Il y a donc au dedans de nous, dans notre dernier fond, si nous voulons descendre jusque-là, quelque chose qui rend témoignage à l'Évangile, et qui, incapable de l'annoncer à l'avance, est capable de le reconnaître lorsqu'il paraît. Mais qui veut, qui peut descendre jusque-là? Ceux à qui la grâce de Dieu en donnera la volonté; en sorte que l'adoption du christianisme est à la fois une chose naturelle, puisque c'est la conscience immédiatement qui reconnaît et accepte la vérité, et une chose surnaturelle, puisque c'est Dieu qui nous donne de descendre jusqu'au fond de notre conscience et de prêter l'oreille à sa plus secrète voix.

Ainsi donc, le christianisme est la vérité, toute la vérité, individuelle et sociale, humaine et humanitaire; et le christianisme est un fait de conscience aussi bien qu'un fait de révélation. L'Évangile est la conscience de la conscience même. A la lumière de la parole extérieure, nous voyons, nous lisons la parole du dedans; et comme cette parole embrasse tout l'homme et toute la vie, il en résulte que tout l'homme et toute la vie relèvent de la conscience, y puisent immédiatement, reçoivent d'elle leur respiration comme Adam la reçut de Dieu, alors que Dieu anima ce limon d'un souffle de vie. Le christianisme est donc la conscience elle-même élevée à sa dernière puissance. Le chrétien est donc l'homme de conviction par excellence; et si quelque conviction se conserve dans le monde, s'il est encore des hommes de prin-

cipes et de foi, c'est aux germes qu'il a semés, et à la direction qu'il a donnée, que la société devra ces hommes si rares aujourd'hui. Que ne vont-ils, que n'allons-nous tous droit au fond de la conscience, qui est le centre de la vérité, au lieu de le tourner et de l'éviter sans cesse? Notre siècle, abusé tout à la fois et désabusé, notre siècle, qui s'est mis à croire d'enthousiasme à la matière afin de croire à quelque chose, et à qui ses triomphes sur la matière ne font que rendre plus sensible son appauvrissement et sa déchéance, notre siècle à qui tout abonde et tout manque, sentirait ses forces renaître dans cette atmosphère divine, et ses ailes, renouvelées comme celles de l'aigle, l'enlèveraient, rajeuni et radieux, vers ce soleil de justice qui porte dans ses rayons la santé, la gloire et la vie!

« O Soleil de justice, Orient d'en haut, Dieu de vérité et de bonheur! j'ai besoin, au moment où j'arrive au terme de ce long travail, de me prosterner devant vous, et de vous adorer! Je veux me consoler dans votre sein, car j'ai besoin d'être consolé. Je ne sens pas, comme d'autres, ni comme moi-même en d'autres occasions, le bonheur de voir accomplie une tâche importante et laborieuse. J'ai travaillé sans joie, hélas! et sans amour; et il me semble que je commence à sentir la beauté de mon sujet à l'instant où je m'en sépare. Pourquoi cette beauté n'a-t-elle pas, dans tout le cours de cette œuvre, captivé, enchanté mes regards? Ah! pourquoi? Vous le savez bien, ô

mon Dieu; vous savez ce qui pour jamais peut-être a obscurci pour moi toutes les perspectives et flétri mon imagination. Vous le savez, car vous l'avez voulu; et désormais je n'attends plus ces inspirations qui éclosent comme des fleurs dans la bénigne atmosphère du bonheur et de l'espérance. Mon esprit est en deuil comme mon cœur; rien ne fleurit dans ma pensée, nue et triste comme un arbre que l'hiver a dépouillé. Mais, au lieu de la joie, ô mon Dieu! que n'ai-je eu l'amour! L'amour devait respirer, palpiter dans toute cette œuvre; on devait partout y sentir un cœur touché; on n'y trouvera, je le crains, que l'empreinte d'une sincérité sans zèle et sans tendresse. C'est ma faute, ma très grande faute; que n'ai-je puisé à la source que vous me teniez incessamment ouverte! que n'ai-je écrit en priant, en priant toujours! que ne me suis-je entouré de votre pensée, ô Père, ô Sauveur! ô Lumière! Elle aurait sanctifié mon travail, attendri ma parole; elle aurait pénétré d'onction toutes les lignes de cet ouvrage; elle m'aurait rendu heureux en le composant, heureux encore en le quittant; et je m'en sépare sans regret comme sans joie!

« Oh! daignez, Père des esprits, mettre plus d'amour dans l'âme de ceux qui liront qu'il n'y en eut dans celle de l'écrivain. Consolez mon cœur en me permettant d'espérer que vous serez plus près de mes lecteurs que vous ne l'avez été de moi-même. Transformez pour eux cette œuvre aride et sans vie; frappez ce rocher, et que l'onde en jaillisse; faites

fleurir ce désert; touchez les cœurs de mes lecteurs de ces mêmes vérités qui ne m'ont pas touché. O Dieu, je sens pourtant à cette heure qu'elles me touchent et que je les aime; il y a quelque chose en moi qui s'émeut pour vous et pour mes frères; quelque désir de votre gloire, quelque tendresse pour les âmes semble s'éveiller en moi. Ah! continuez, Seigneur, et convertissez-moi tout à fait à ma propre prédication. Maître des cœurs et des esprits, Maître des peuples, vous voyez à quel grand mal j'ai, dans mon infirmité, essayé de porter remède : ayez pitié; bénissez mes vœux; bénissez les espérances de la société à laquelle je présente cet écrit; que tous ceux qui cherchent, avec elle, la vérité dans la charité, soient [illegible] votre puissant Esprit. « Non
« p[illegible] point à nous, mais [illegible]
« [illegible] »

...e teniez incessamm...
ou... ...rit en priant, en priant to...
jour... ...entouré de votre pensée, ...
...e, ...ère! Elle aurait sanctifié
...trav... ...le; elle aurait ...
...n t... ...uvr...
...u he...

322.1
V783E
Vinet
Essai sur la manifestation des
convictions religieuses, et sur la
séparation de l'église et de l'etat

